









JAHRESBERICHT  
DER  
LANDES-RABBINERSCHULE  
IN BUDAPEST.  
FÜR DAS SCHULJAHR 1898—1899.

---

STUDIEN  
ÜBER  
SALOMON IBN GABIROL.

VON  
PROF. DR. DAVID KAUFMANN.



BUDAPEST.  
1899.



Nur wenige Tage nach Abschluss des Schuljahres, welchem gegenwärtiger Jahresbericht gilt, gelangte das Leben des Verfassers der dem Berichte vorausgehenden wissenschaftlichen Arbeit zu einem jähen Abschlusse. Am 6. Juli 1899 starb in Karlsbad nach kurzem Leiden Dr. David Kaufmann im 48. Jahre seines Lebens, im 23. Jahre seiner Lehrthätigkeit an der Landesrabbinerschule, an der er seit ihrer Eröffnung als Professor und als Bibliothekar gewirkt hat. Das Professorencollegium, dessen tiefe Trauer um den ihm so plötzlich entrissenen theuern Collegen und Freund bei der am 11. Juli in Budapest stattgefundenen Beerdigungsteier Dr. Wilhelm Bacher verdolmetschte, wird in seinem nächsten Jahresberichte den Schmerz ob des schweren, unersetzlichen Verlustes, den die Wissenschaft des Judenthums, den vor Allem die in unserem Vaterlande zu ihrer Pflege berufene Anstalt mit dem Tode David Kaufmanns erlitten hat, zum Ausdrucke bringen, bei welcher Gelegenheit auch die vielfachen Kundgebungen der Theilnahme, die bei diesem traurigen Anlasse der Anstalt entgegengebracht wurden, verzeichnet werden sollen. Den gegenwärtigen Jahresbericht, sowie er von dem letzten Jahre der Lehrthätigkeit des Verewigten Rechen-

schaft giebt, erfüllt auch noch sein lebendiges Wort: in der wissenschaftlichen Arbeit, die er für dasselbe vorbereitet hatte, deren Drucklegung er noch selbst besorgte, mit deren Correctur er sich in den letzten Tagen seines irdischen Daseins beschäftigte. Ein Vorwort zu den hier vereinigten Studien hat sich im Nachlasse nicht vorgefunden, ebensowenig eine Andeutung darüber, welchen Titel das Ganze erhalten sollte. Unter dem aus dem gemeinsamen Gegenstande dieser Studien sich ergebenden Titel „Studien über Salomon Ibn Gabirol“ schmückt zum letzten Male eine Arbeit David Kaufmanns unseren Jahresbericht. Sie wird vermöge ihres Gegenstandes an die meisterhaften Forschungen zur jüdischen Religionsphilosophie erinnern, mit denen er einst auf so glänzende Weise seine wissenschaftliche Laufbahn eröffnete, zugleich aber immer wieder die Trauer wachrufen darüber, dass diese an Arbeit und Erfolgen so reiche Laufbahn plötzlich abbrach und unserer Wissenschaft einer ihrer berufensten und bewährtesten Meister in der Vollkraft seines Schaffens entrissen wurde.

Dankbar und wehmüthig zugleich übergeben wir diese letzte reife Frucht seines verklärten Geistes der Oeffentlichkeit. Sein Andenken sei gesegnet!

---



# Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon Ibn Gabirol's.

## 1. Schemtob Ibn Falaquera's Zeugniß.

Die einzige sichere Spur, die uns zu den Quellen der Philosophie Salomon Ibn Gabirol's hinzuleiten verheißt, schien sich bisher im Weglosen zu verlieren. Der Hinweis auf die alten Philosophen, im Besonderen auf die fünf Substanzen oder, wie sonst das Buch betitelt war, des Empedokles<sup>1)</sup>, denen der Philosoph von Malaga die Grundlagen seines Systems entnommen haben soll, liess bei der Un auffindbarkeit jener angeblichen Ursprünge ins Leere starren oder in die Irre gehen; es war ein homerischer Stamm- baum, der uns da für die Gedanken Ibn Gabirol's gezeigt wurde. Die Verwehung und der Verlust der einst erkann- ten Spuren war aber um so bedauerlicher, als der Hin- weis darauf von einem durchaus vertrauenswerthen Manne herrührt, dessen Sachkunde und Zuverlässigkeit durch mehr als ein Beispiel sicher stehn. Schemtob b. Josef Ibn Fala- quera war nicht nur ein selbstloser, unermüdlich hingeben- der Pfleger und Verbreiter philosophischer Erkenntniß<sup>2)</sup>,

1) Im Vorwort zur Uebersetzung seiner Auszüge aus der „Lebens- quelle“ Ibn Gabirol's bemerkt Schemtob Ibn Falaquera (קטובים מן ספר עינותי בספר שער הכסות של בן סיון: ed. S. Munk): הנקרא ספר החיים ידועה לי כי הוא נוסף באותן החזות אשר דעת הקדמונים מחכמי המחקר כגון שומר בספר שער הכסות החמשה Carmoly in Jost's Israelit. Annalen I, 309 schloss hieraus auf ein Buch unter dem Titel קטובים.

2) Bezeichnend und auch für die Erfahrungen des Mannes auf- schlussreich ist die Aeusserung Ibn Falaquera's in seiner Abhandlung über die Philosophie Plato's: ידועים מה דודי שנים סיעל מי שמשקט

sondern ein durchaus nicht kritikloser, vielmehr die Quellen scheidender, die Denker sorgfältig auseinanderhaltender Gelehrter, der mit einem für seine Zeit, die Wende der Mitte des 13. Jahrhunderts, bemerkenswerthen Sinne für Geschichte der Philosophie ausgestattet erscheint<sup>1)</sup>.

Ibn Falaquera's Worte gewinnen noch an Nachdruck und Bedeutsamkeit durch das Schweigen, in das er sich über die Quellen hüllt, in denen wir die Ursprünge der Gedanken Ibn Gabirols zu suchen uns gewöhnt haben. Der ausschliessliche Hinweis auf Empedokles wird um so bezeichnender und beachtenswerther, als neben ihm jede andere Angabe über Abhängigkeiten Ibn Gabirols unterblieben ist, die wir mit Sicherheit erwarten zu dürfen glaubten. Ibn Falaquera war ein so genauer Kenner nicht nur der arabischen, sondern auch der von den Arabern gelesenen griechischen Philosophen und der auch mit Unrecht unter deren Namen gehenden Schriften, der echten, wie der pseudepigraphischen Litteratur, dass es ihm ein Leichtes gewesen wäre, die in neuerer Zeit gewöhnlich hervorgehobenen angeblichen Quellen Ibn Gabirols namhaft zu machen, wenn er sie als solche anerkannt haben würde. Speciell die sog. Theologie des Aristoteles<sup>2)</sup>, wie wir heute wissen<sup>3)</sup> ein ganz und gar aus einzelnen Theilen der Enneaden Plotin's nach der Anordnung Porphyrs stammender Auszug, war dem Ibn Falaquera so geläufig und zur Hand,

שלמות האדם האמת אל השקטת נאלי השכלות, vgl. M. Steinschneider Al-Farabi p. 228 und 183.

<sup>1)</sup> Vgl. Steinschneider a. a. O. 177 f. J. Guttman, die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol p. 34 n. 1, L. Venetianer, ספר השכלות das Buch der Grade von Schemtob b. Joseph Ibn Falaquera p. X. f.

<sup>2)</sup> Vgl. Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1882 und: Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici Leipzig 1883.

<sup>3)</sup> Nach Valentin Rose's Entdeckung in Deutsche Litteraturzeitung 1883 p. 843. Vgl. Guttman a. a. O. 25 ff. und M. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 241 ff.

dass er ganze Blätter in hebräischer Uebersetzung in seine Schriften daraus aufnahm<sup>1)</sup>. Gleichwohl schweigt er von diesem Um und Auf unserer Ibn Gabirol-Forschung, das er als Quelle umso mehr zu nennen Veranlassung gehabt hätte, wenn sie als solche ihm eben erschienen wäre, als er in ihr mit seinen Zeitgenossen ein echtes Buch des Stagiriten erblickte<sup>2)</sup>, das ihm das Recht gelichen haben würde, Ibn Gabirol für Aristoteles in Anspruch zu nehmen und nicht ausschliesslich von den alten, d. i. den veralteten Philosophen abzuleiten.

Ibn Falaqueras Hinweis auf Empedokles hat aber nicht nur die innere, sondern auch die äussere, geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Der grosse Akragantiner, dem es weder bei seinen Lebzeiten noch in der Folge unter seinem eigenen Volke Schule zu stiften gelang<sup>3)</sup>, hat

<sup>1)</sup> So stammt im ספר המעלות ed. Venetianer p. 224 — p. 232 aus Theologie p. 84 v. u. — p. 105. Ein Blick in die Quelle bei Plotin (Plotini opera ed. Kirchhoff I, 6016 [Ennead. VI, 1]) lehrt jetzt, dass p. 224: דברתי דבר קליטוס Herakleitos das allein Richtige ist, was Steinschneider, Hebräische Bibliographie XIII, 12 vergeblich suchte. Jochanan Allemanno שלמה שלום f. 55b theilt die Stelle aus der Theologie nach Ibn Falaquera nur bis p. 226 v. u. mit; Mose b. Esra hat sie nicht der Theologie selbst, sondern nur das von den lauterer Brüdern (Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert von Fr. Dieterici p. 68) übernommene Stück entlehnt, s. ציצן ed. Creizenach und Jost II, 121. P. 26 Z. 6–20 bei Ibn Falaquera ist, wörtlich der Theologie p. 8416–858 (= Ennead. VI, 8; l. 699 Kirchhoff) entnommen. Aus dieser Beobachtung ergibt sich für den Text des ספר המעלות p. 26 Z. 11 der Ausfall einer ganzen Zeile, den offenbar das Homoioteleuton von להרניש veranlasst hat. Ebenso stammt ib. p. 262 v. u. — 2717 aus Theologie p. 859 — p. 8611 (= Ennead. VI, 8; l. p. 692). Auf Grund dieser Wahrnehmung ergänze ich im Texte bei Ibn Falaquera p. 272, Z. 2 eine ganze Zeile, durch das Homoioteleuton von תמיני ausgefallene Zeile, Z. 3 das Wörtchen בלא, wonach als בלא עין statt des sinnlosen בעין zu lesen ist und Z. 7 die durch einen Ausfall in Folge des Homoioteleutons von מנהגת arg zerrüttete Stelle durch Vermuthung: אלא שאמר מנהגת איתם בלעק ועל מצי שהא מנהגת; איתם במחשבה עין במחשבה. Verbessere auch Z. 8 במחשבה איתם במחשבה עין.

<sup>2)</sup> Alle drei in n. 6 nachgewiesenen Stellen werden als Citate aus Aristoteles durch אמר אריסטו eingeleitet.

<sup>3)</sup> Vgl. E. Rohde, Psyche II<sup>2</sup>, 173.

nämlich unter Arabern und Juden im Mittelalter eine ansehnliche Gefolgschaft erhalten. Der Schatten aus dem Alterthum wurde Ländern, die er kaum gekannt hat, so vertraut, dass sein Name es sich gefallen lassen musste, volksetymologisch gemodelt und semitisch mundgerecht gemacht zu werden, und er nach nahezu anderthalbtausend Jahren als Ibn oder Ben Daklis auferstand<sup>1)</sup>. Bei den Juden Spaniens war er wohl seit dem Anfang des eilften Jahrhunderts in seiner arabischen Vermummung ganz besonders in Aufnahme gekommen. Sein Name war so geläufig und als eines der höchsten Schuloberhäupter der griechischen Philosophie bekannt, dass Juda Halevi, der wie Gazali die Philosophen sich gegenseitig befehdend und aufhebend und Uebereinstimmung nur in den Schulen eines Lehrers gelten lässt, als Beispiele solcher Schulen die des Empedokles neben denen des Pythagoras, Aristoteles oder Platon und an ihrer Spitze hervorhebt.<sup>2)</sup> Mose b. Esra sehen wir vollends Empedokles als eine der geläufigen Quellen der Theosophie im 12. Jahrhundert benützen; neben der Encyclopädie der lauterer Brüder, die er gern heranzieht<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Die Verballhornungen dieses Namens s. bei Steinschneider. Die hebr. Uebersetzungen p. 12 n. 84 und 995.

<sup>2)</sup> Vgl. Kusari IV, 25 Ende und V. 14; vgl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters p. 125 n. 17 und p. 128. F. W. Sturz, Empedokles Agri-  
gentinus I, 13 n. 1 will den Ausdruck **סֵעַת אֶמְפֶּדוֹקְלִיָּה** an diesen Stellen bei Jehuda Halevi die er im hebräischen Texte nach Buxtorfs Ausgabe des Cosri vocalisirt mittheilt, als ein Missverständniss des bei den Commentatoren des Aristoteles vorkommenden Worte: *οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέου* erklären. Der **בֵּן דְּאֶמְפֶּדוֹקְלִיָּה** einer Schule des Empedokles gedenkt nach Averroës Josef b. Schemtob s. Steinschneider a. a. O. 197 n. 658 und Hebr. Bibl. XIII. 17.

<sup>3)</sup> Durch Harkavy's Entdeckung des arabischen Originals von Mose b. Esra's **סֵפֶר חֲכָמִים** (Monatsschrift 43, 133 ff.), die alle Vermuthungen M. Steinschneiders a. a. O. 410 ff. § 240 bestätigt, lernen wir ausser dem von Schahrastāni Angeführten zum ersten Male Citate aus Empedokles in ihrer arabischer Urgestalt kennen. Die Fehler in der Uebersetzung stammen, wie wir jetzt sehen, zum Theil aus der arabischen Vorlage. So zeigt uns jetzt das Original, in dem dir wie Zion II

entlehnt er Empedokles, ohne jedoch den Titel der benutzten Schriften näher anzugeben, so manches Citat.<sup>1)</sup> Josef Ibn Zaddik werweist für eines der wichtigsten Lehrstücke seines „Mikrokosmos“ für die Theorie über den Willen Gottes, auf Empedokles, dessen Buch so verbreitet gewesen sein muss, dass er es gar nicht für nöthig hält, es erst beim Namen zu nennen<sup>2)</sup>. In der That muss die Verbreitung des Empedokles, d. h. der unter seinem Namen gehenden arabischen Schriften noch am Ende des 12. Jahrhunderts, so verbreitet gewesen sein, dass Samuel Ibn Tibbon daraus die Anregung erfahren haben dürfte, die Frage ihrer Lesens- oder Uebersetzungswürdigkeit ins Auge zu fassen. In der Liste der Werke, über die er das Urtheil Mose Maimoni's einholt, sehen wir daher auch Empedokles eine Stelle einnehmen. Für Maimoni, den reinen und strengen Aristoteliker gab es freilich in der Frage über Schriften, die für ihn den Charakter einer überwundenen Vorstufe der wahren Philosophie trugen, kein Schwanken. Für ihn gelten nur die Schriften des grossen und wahren Commentatoren des Stagiriten unter Griechen und Arabern als nützliche und der Uebertragung ins Hebräische würdige Arbeiten. „Alle anderen Schriften, warnt er in seiner Antwort<sup>3)</sup>, wie die Bücher des Empedokles, des Py-

121 im Namen des Philosophen angeführten Worte Ibn Gabirol's (I. 1) in ihrem arabischen Texte kennen lernen, dass הַהֵן הַהֵן statt הַהֵן הַהֵן nur auf einer sklavischen Wiedergabe der הַהֵן הַהֵן statt הַהֵן הַהֵן irrthümlich bietenden arabischen Vorlage beruht.

<sup>1)</sup> So erweist sich Zion II. 120 Z. 2 v. u. als Entlehnung des Satzes des Heraklit aus der Propädeutik p. 67 = Theologie des Aristoteles p. 9. das p. 121 Z. 1—4 aus Propädeutik p. 68 Z. 6—14 und ib. Z. 5—7 aus Propäd. 68 Z. 15—19. Vgl. Hebr. Bibl. XIII. 12.

<sup>2)</sup> S. הַהֵן הַהֵן. Der Mikrokosmos ed. Ad. Jellinek p. 52. Attributenlehre p. 309 n. 153. Vgl. Max Docteur, die Philosophie des Josef [Ibn] Zaddik [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter II, 2] p. 14. 48.

<sup>3)</sup> הַהֵן הַהֵן ed. Lichtenberg II. 25b. In cod. 92III f. 45b der Breslauer Seminarbibliothek lautet diese Aeusserung in einer zweiten unedirten Uebersetzung nach der Copie meines Freundes

thagoras, des Hermes und des Porphyrius sind alle zumal alte Philosophie, mit denen die Zeit zuzubringen sich nicht verlohnt“. Das abweisende Urtheil Maimoni's, der hier die ganze pseudepigraphische Litteratur der arabischen Philosophie, wie wir heute sagen würden, mit einem Macht-spruche verdammt, ist aber gerade durch seine Strenge ein Beweis dafür, welch einer nach seiner Meinung schädlichen Verbreitung diese Schriften, und darunter nicht zum Mindesten die Empedokleischen sich damals noch erfreut haben müssen.

Man braucht nur einen Blick in das um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene Grundwerk der Geschichte der arabischen Sekten- und Philosophenschulen, in das Buch des Abu'l Fath Muhammad asch-Schahrastâni<sup>1)</sup> zu werfen, um die von Maimoni abgelehnte Litteratur in ihrem vollen Bestande bei einander zu sehen und von den „sieben Weisen“ Griechenlands<sup>2)</sup> Systeme anführen zu sehen, als ob das arabische Mittelalter unmittelbar das unverkürzte Erbe des griechischen Alterthums angetreten hätte. Ist doch Schahrastâni auch für Empedokles bisher der Einzige geblieben, der uns von der Gedankenwelt, die bei den Arabern unter dem Namen des Empedokles überliefert wurde, eine Ahnung vermittelt hat.<sup>3)</sup>

---

Dr. M. Brann: אבל מחבורים האחרים וולתי אלה האנשים כמו ספרי בנדרקים  
 "פיתאגוראש והרטום ופריפירום הם כולם פילוסופיא בדומה לאס(ג) תחברו אלא  
 להטריד הזמן בכל אשר אסרו. Vgl. die Uebersetzung bei Steinschneider a. a. O. 42 und besonders n. 297.

<sup>1)</sup> S. Religionsparteien und Philosophen-Schulen übersetzt von Th. Haarbrücker II. 81—127.

<sup>2)</sup> Ib. 81: Thales von Milet, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Platon.

<sup>3)</sup> Ib. 90—98: Von hier stammt denn auch der Auszug bei Munk, *Mélanges* p. 242—5. Haarbrücker's Uebersetzung bedarf an einzelnen Stellen noch ausser dem von Munk Angeführten der Berichtigung. So lässt er p. 92 Z. 9 Empedokles sagen, „die Vernunft sei älter als die Rede“, während er im arabischen Texte ed. Cureton p. 261 Z. 4 heisst, dass sie grösser d. h. umfassender und mächtiger sei. Statt Theile der Sonne, welche über die Zugänge des Hauses auf-



Lamprios, dem Sohne des Plutarch herrührende Verzeichniss der Schriften seines Vaters eine Bestätigung dieser Annahme zu bieten. Nach diesem Machwerke<sup>1)</sup> soll nämlich Plutarch in einer in fünf Bücher zerfallenden Arbeit über die der fünften Substanz gewidmete Schrift des Empedokles gehandelt haben. Die Lügenhaftigkeit dieses Berichtes richtet sich selber. Empedokles kann kein Buch über einen Begriff geschrieben haben, den er nicht gekannt hat, Plutarch nicht als Erklärer eines Buches gelten, das nicht vorhanden war. Immerhin wäre es aber noch möglich gewesen, einem Araber im Mittelalter eine Fälschung auf den Namen eines der sieben Weisen zuzumuthen, die ihm ein Buch über einen damals so beliebten Gegenstand wie die fünfte Substanz zuschriebe. Das Buch des Empedokles war eben bis auf den Namen verschollen und die von Ibn Falaquera überlieferte Abhängigkeit Ibn Gabirols von demselben wenig mehr als eine uncontrollirbare, auf Treu und Glauben nachgesprochene Behauptung.

## **2. Die pseudo-empedokleischen Schriften in Spanien.**

Die Auferstehung der griechischen Philosophen unter den Arabern war keine Wiedergeburt, sondern eine Seelenwanderung in absteigender Richtung. Die wahre Ueberlieferung des echten alten griechischen Gedankengutes war unterbrochen und verloren. Was da als System der grössten Denker der Griechen umgieng, kann vielfach nur als Zerrbild und Vermummung ihrer wahren Ideen gelten. Wie durch trübende Medien war der Strahl ihres reinen Lichtes durch neupythagoreische und neuplatonische Nebel gefärbt und abgelenkt worden. Neben der reichen Uebersetzungslitteratur, die an dem Erbe des Alterthums sich nicht zu ersättigen wusste, schoss ein Schriftthum in die Halme, das die besten Namen der Alten missbrauchte

---

Vgl. Sturz a. a. O. I, 73 n. 20. Simon Karsten. *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae* II, 73 bemerkt: de quinta essentia (de qua tamen non quaesivit).

<sup>1)</sup> Vgl. Herm. Diels. *Doxographi Graeci* p. 27.



und die jüngsten Erfindungen und Fälschungen als Denkmäler der ältesten Weisheit ausgab. Was längst verschwunden war, erstand hier in Fülle; Namen, die wie Schatten umliefen, von ihren verlorenen Schöpfungen getrennt und abgelöst, fanden auf einmal ihre Werke wieder, öfter freilich Leiber, die schlecht zu ihren Seelen passten. Die Ursprünge dieser pseudepigraphischen Litteratur sind für uns noch in Dunkel gehüllt, aber immer deutlicher stellt sich die Wende des neunten Jahrhunderts als der Zeitpunkt heraus, in dem dieses willkürliche und oft selbst freventliche Schalten und Walten mit der Litteratur der Griechen unter den Arabern in Blüthe stand. Unter den sieben Weisen Griechenlandes, die damals mit Vorliebe von Fälschern bedacht wurden, erscheint als ganz besonders Bevorzugter auch Empedokles.

Sein Name war aus so viel echten Anführungen<sup>1)</sup> in den Werken der griechischen Philosophen und ihrer Erklärer, vornehmlich des Aristoteles als der eines Heros der alten Philosophie so bekannt und geläufig, dass Schriften, die unter dieser Flagge ausgingen, am Leichtesten und Sichersten auf gläubiges Entgegenkommen rechnen durften. Der Mann von Agrigent, der mit keinem einzigen seiner Bücher unverstümmelt auf die Nachwelt gekommen ist, war auf einmal ein wohl zu überblickender fruchtbarer Schriftsteller geworden. Der Fassungsraum seines berühmten Namens erschien so gross, dass man unbedenklich immer neue Schriften darin unterzubringen wagen konnte. Allgemach war ein empedokleisches Schriftthum erstanden, das an Zahl und Umfang sicher das zumeist verlorene echte übertroffen haben wird.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Index scriptorum, qui de Empedocle commemorarunt bei Karsten a. a. O. 529—44 und Diels a. a. O. 677 f.

<sup>2)</sup> An Titeln empedokleischer Schriften werden von den Arabern nur zwei angeführt: 1) **ספר אלתעא לאתעא לברקאס כן פ' בראש** bei Hägi Chalifa ed. Flügel V, 144 Nr. 10,500, also eine Metaphysik wie die von Aristoteles, und 2) **ספר אלתעא אלמאני** **יבטלאת פלא ען אלתעא לברקאס אלחיס כן פ' עזר דאד**. Das Buch

In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts ist der Name des Empedokles den Arabern fast noch unbekannt; er fehlt bei Ibn Wâdih al-Ja'qûbi in der Uebersicht der Hauptwerke der griechischen Schriftsteller,<sup>1)</sup> ebenso wie in den Sentenzen der Philosophen des in Bagdad schreibenden, mit der Weisheit der Griechen so tief vertrauten Uebersetzers Honain Ibn Ishâk.<sup>2)</sup>

Die erste sichere Spur von dem Vorhandensein und der Verbreitung der Empedokleischen Schriften unter den Arabern ist mit dem Namen des spanischen Philosophen und Sectirers Ibn Masarra verknüpft. Von Muhammed Ibn Abdallah Ibn Masarra aus Cordova, dessen Lebenszeit zwischen die Jahre 883 und 931 fällt, wird nämlich zuerst ausdrücklich hervorgehoben, dass er auf seinen Wanderungen im Orient, bei denen er mit den verschiedensten religiösen und philosophischen Sekten verkehrte, in die Philosophie der Empedokles sich vertiefte, dessen Schriften er bei der

von der Leugnung der geistigen, geschweige der körperlichen Rückkehr [der Seelen] ib. 152 Nr. 10,500; vgl. Schahraṣṭāni II, 97. S. Wenrich de auctorum graecorum versionibus p. 90 ff. Neben der Metaphysik nennt Ibn Abi Usaibia p. 38 von Empedokles ein כתאב אלמאמית, was an eine Verwechslung der sog. Theologie des Aristoteles sich erklären dürfte s. Steinschneider Hüb. 242 n. 965. Ein Buch des Empedokles über den Samen nennt Samuel Ibn Ġarġa ספר זרע f. 67a: קענט וחקרתי ודרשתי בספר אחר אשר עשה אותו ן דקלים בורע. Dieses Buch muss, da Ibn Ġarġa nicht arabisch las, hebräisch übersetzt gewesen sein. Das Buch hat Simeon b. Zemach Duran מנן אבות 20 f. 38b noch besessen: in seinem Citat דעת בן בקאל hat bereits Steinschneider H. Ueb. 13 n. 84 Empedokles erkannt. Muhammad b. Ishāq an-Nadīm, der Verfasser des Fihrist kennt 987 die Empedokleischen Schriften nicht: in der Bibliothek, die er bearbeitet hat, sind sie also nicht vorhanden gewesen.

<sup>1)</sup> Vgl. M. Klamroth in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XL, 189 ff. und XLI, 415 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Steinschneider a. a. O. 350 ff., A. Loewenthal, Honein Ibn Ishâk, Sinnsprüche der Philosophen p. 3 ff. Ueber Zusätze zur Arbeit Honein's von Muhammed al-Anṣārī, vgl. Hartwig Derenbourg in Mélanges Weil (Extrait p. 8) Honain's Sohn Isak nennt nach H. Ch. I, 72 bereits Empedokles als Philosophen der Griechen.

Rückkehr in seine Heimath mitnahm und verbreitete.<sup>1)</sup> Die Verbindung, in der hier diese Litteratur mit dem trotz aller zur Schau getragenen Orthodoxie als Ketzer und sectirischer Freidenker geltenden Philosophen in der Ueberlieferung der spanischen Araber auftritt, beweist zur Genüge, dass die Empedokleischen Schriften zu jener Zeit als Quelle und Schule einer aufklärerischen Theosophie gegolten haben müssen. Sie bilden in diesem Sinne eine Vorstufe jener Encyclopädie der lauterer Brüder, die nahezu ein Jahrhundert später ebenfalls aus dem Orient nach dem fanatisch muhammedanischen Andalusien verpflanzt wurde. Wie die Einführung dieser als Saat der Aufklärung gepriesenen oder verfolgten encyclopädischen Schriften der Gesellschaft von Basra an den Namen Maslama al-Magriti's, des im J. 1004 oder 1005 verstorbenen Polyhistor von Madrid<sup>2)</sup>, oder mit mehr Recht an den seines Schülers des berühmten Mathematikers Abul Häkim al-Karmäni<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Munk a. a. O. 242 n. I. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II. 12 f. 13 n. 1. 387. Wie ich der Handschrift der von August Müller zur Herausgabe vorbereiteten sog. „Klassen der Völker“ des Qadi Abū-l Qāsim Sūd Ibn Ahmed Ibn Sūd entnehme, hat nicht erst Ibn Abi Useibia ed. A. Müller p. 38, der übrigens Sūd ausdrücklich als Quelle citirt al-Qifti, sondern bereits der am 16. Juli 1070 verstorbene Richter von Toledo, einer der frühesten Pfleger der Geschichte der Philosophie dieser Abhängigkeit Ibn Mesarra's von Empedokles Erwähnung gethan. Die Stelle lautet: **יְהוָה בֵּן עַבְדֵּי אֱלֹהִים אֲבִי שְׂרָאָה** — nach Ibn Abi Usaibia p. 38 l. **אֲבִי שְׂרָאָה** — **אֲבִי שְׂרָאָה** — **אֲבִי שְׂרָאָה** — **אֲבִי שְׂרָאָה** — **אֲבִי שְׂרָאָה** d. h. Muhammed Ibn Abdallah Ibn Masarra, aus Gébel [in Andalusien s. Jätküt II. 23. 4], der Rationalist aus Cordova, war ein Anhänger der Philosophie des Empedokles und besonders am Studium derselben ergeben. Nach Ibn Al-Farad I. 33 f. Nr. 1202 [= Bibliotheca Arabico-Hispana VII] — ich verdanke den Hinweis Prof. I. Goldziher — war Ibn Mesarra ein scheinheiliger Ketzer, dem es trotz der zur Schau getragenen asketischen Frömmigkeit nur schlecht gelang, das Gift der von ihm verbreiteten philosophischen Lehren zu verbergen.

<sup>2)</sup> Vgl. Flügel ZDMG. XIII, 25: Wüstenfeld. Arabische Aerzte p. 80 und 61 Nr. 121.

<sup>3)</sup> Flügel a. a. O., Steinschneider, Zur pseudographischen Litteratur p. 73 ff., vgl. M. J. de Goeje. *mémoire posthume*

sich knüpft, der diese Abhandlungen von seiner Reise zu den Sabiern in Harrân nach Spanien gebracht haben soll, so wird die Einführung der Empedokleischen Schriften als ein besonders hervorhebenswerther Moment in der Geschichte der religiösen Aufklärung mit dem Namen des ketzerischen Schuloberhauptes Ibn Masarra verbunden.

In dem Jahrhundert, dass zwischen Ibn Masarra's Tode und dem Auftreten Ibn Gabirols verflossen ist, waren also die Schriften des Empedokles ein fester Besitz der spanisch-arabischen Litteratur geworden. Ihr Nachklang, den noch zweihundert Jahre später Ibn Falaquera aus dem philosophischen Hauptwerke Ibn Gabirols heraushörte, erweist das Fortwirken ihres Einflusses, der mit der Schule Ibn Masarra's keineswegs erlosch. Wie wir so häufig in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie die Nachwirkung der grossen Erscheinungen im Schriftthum der Araber, das Echo seiner folgenreichsten Bewegungen wahrnehmen, so dürfte in Ibn Gabirol noch mit Recht ein Nachhall jenes Anstosses zu erkennen sein, der von der Verbreitung der Empedokleischen Schriften durch Ibn Masarra ausgegangen ist.

### **3. Die fünf Substanzen des Empedokles.**

Um so wichtiger ist es daher, dass wenigstens ein Trümmer dieses für nun so lange verschollenen und verloren geglaubten Schriftthums sich erhalten hat und dass es noch dazu ein ansehnliches Stück des, wie wir es mit Ibn Falaquera ruhig fortan werden nennen können, Buches der fünf Substanzen ist, aus dem wir eine Anschauung von dem Charakter der einst unter dem Namen des Empedokles bei den Arabern verbreiteten Bücher uns bilden können. Das Buch der fünf Substanzen des Empedokles ist neulich mit seiner Erwähnung bei Ibn Falaquera keineswegs, wie man angenommen hat, aus der jüdischen Litteratur verschwunden, sondern weiter in ihr wirksam gewesen. Ja es

---

de M. Dozy concernant des nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens p. 7 n. 1.

muss sogar hebraisch übersetzt worden sein und als selbstständiges Buch bei Philosophen und Kabbalisten dauernder Beachtung und Verbreitung sich erfreut haben. Denn so erklärt es sich, dass Fragmente daraus in zwei voneinander unabhängigen Handschriften sich erhalten haben. Die eigentliche Fundgrube für die Fragmente der pseudo-empedokleischen Schrift über die fünf Substanzen bildet cod. 607. der Baron Gunzbourg'schen Bibliothek in Skt. Petersburg. In diesem Unicum ist uns das Jesod Olam betitelte kabbalistische Werk des bisher wenigstens aus der Litteratur von sonsther völlig unbekannten Elchanan b. Abraham erhalten, der seinen Namen unter allerlei der Quersumme nach diesem gleichwerthigen Benennungen in seinem Werke zu verbergen bestrebt ist.<sup>1)</sup> Ein ausgezeichnete Kenner des Arabischen, ein Zeitgenosse und Freund des selber stark kabbalistisch angehauchten Erklärers von Maimünis Gesetzescodex, Schemtob b. Abraham Ibn Gaons aus Soria,<sup>2)</sup> durfte Elchanan aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und dem Heimathslande nach aus Spanien stammen. Er bedient sich der Theosophie des griechischen Weisen, um den Philosophastern in der eigenen Mitte gegenüber die Uebereinstimmung der alten Urweisheit mit der Lehre Israels zu zeigen. Dem jüdischen Volke ist in den Stürmen der jüdischen Exile, wie er nach der all-

<sup>1)</sup> Nach dem handschriftlichen Kataloge der Gunzbourg'schen Manuscripte von Sen. Sachs, nennt sich Elchanan b. Abraham in seinem Werke. das neben dem Titel **יְסוֹד עוֹלָם** auch den Namen **אֲדִי-מִנְיָא** trägt, **קִלְט יֵלֶד רַחֵם** oder **אֲשֶׁמֶל בֶּן רַחֵם**, dem Zahlenwerthe der Namen nach 139 und 248. also (= 248) **בֶּן אֲבִיהֶם** (139) **הַמִּנְיָא**. Der Name Chanael erscheint hier auch in derselben Zeile eines Gedichtes als Alrostichon. Die Handschrift, in der auch ein Brief in arabischer Sprache enthalten ist, trägt als Datum ihrer Vollendung: **י"ב חמשי י"ח** **אב**, d. i. Donnerstag [Abend] 19. Juli 1555.

<sup>2)</sup> **חֲבִירֵי שֵׁל מַעַל מַעַל עַי . . . שְׁמֵהּ בֶּן מִנְיָא בִּלְשׁוֹן עִרְבִי** nennt Sen. Sachs in einem Briefe an mich den Verfasser. Ueber Schemtob Ibn Gaon s. J. H. Weiss **דורות הראשונים** V. 55–58. Ueber ein in der Bibliothek zu Madrid aufbewahrtes Manuscript des **מַעַל עַי** vgl. *Boletín de la Real Academia de la Historia* XXII. 282.

gemeinen Annahme des Mittelalters wiederholt,<sup>1)</sup> der gesammte Schatz und philosophische Ueberlieferung verloren gegangen, andere glücklichere Völker wie die Griechen, die sich früh seiner bemächtigt hatten, haben ihn bewahrt. Es ist nur eine Rückeroberung, eine Wiedergewinnung der eigenen Väterweisheit, wenn die jüdische Litteratur das Erbe der Griechen sich aneignet.<sup>2)</sup> War doch selbst nach der übereinstimmenden Angabe der Araber Empedokles ein Schüler König Davids,<sup>3)</sup> wie Pythagoras<sup>4)</sup> der des Salomo. Für den naiven Glauben Elchanan b. Abrahams sind die Offenbarungen der fünf Substanzen eine Stimme aus dem alten Israel, ein Zeugniß aus dem Munde der Jahrtausende, ein Triumph gegen die Zweifelsucht seiner Zeitgenossen. Mitten unter die Worte seines Empedokles, im Texte der alten Orakel hören wir ihn daher wie als Echo der Bestätigung und Uebereinstimmung die verwandten Aeusserungen der jüdischen Litteratur verkünden.

Die zweite Handschrift, in der uns diese Fragmente der „fünf Substanzen“ begegnen, ist cod. 849 der Pariser Nationalbibliothek.<sup>5)</sup> Am Schlusse eines anonymen, bisher

1) Vgl. Kaufmann. Die Sinne p. 3 ff.

2) Ib. p. 4 n. 5.

3) Schahrastāni II. 90: „Er lebte in der Zeit des Propheten Dauid, zu welchem er sich begab und von welchem er lernte, er ging aber weg zu Lokman dem Weisen und eignete sich von ihm die Weisheit an.“ In dem Texte Abu-l Kāsim Ibn Sāids, den Schahrastāni sicherlich benutzt hat: **פאטא בנאקלס [א] פ' וסאן דאדא עליה אלחאם עלי סא** ist die Angabe über die Schülerschaft bei König David offenbar nur ausgefallen.

4) So in den Collectaneen jetzt cod. Oxford 2234 f. 151 Steinschneider. Zur pseudepigraphischen Litteratur p. 47 n. 29 nach Ch. Wolf. Bibliotheca Hebraea I. 983 Nr. 1837 und XII. 257.

5) Diese merkwürdiger Weise Salomon Munk und der gesammten Ibn Gabirol-Forschung unbekannt gebliebene Handschrift brauchte seit dem Erscheinen des Pariser Katalogs der hebräischen Manuscripte (Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale p. 147) kein Geheimniß zu sein. A la fin du volume, heisst es hier, *se trouvent plusieurs extraits d'ouvrages cabalistiques et phi-*

weder nach seinen Urheber und seine Zeit noch auf die Heimath hin untersuchten kabbalistisch exegetischen Werkes über den Pentateuch, finden sich Auszüge aus kabbalistischen und philosophischen Schriften, unter denen auch eine Reihe den „fünf Substanzen“ entnommener empedokleischer Fragmente erscheint. Da sie von dem Texte bei Elchanan b. Abraham vielfach abweichen, obzwar die ihnen zu Grunde liegende Uebersetzung des arabischen Originals dieselbe ist, so müssen sie nicht nothwendig gerade dem Buche Jesod Olam entnommen sein, verdienen vielmehr jedenfalls für die Feststellung der Lesearten in dem oft so dunklen Wortlaute dieser Fragmente als selbstständige Quelle herangezogen zu werden.

Aber auch noch am Ende des 15. Jahrhunderts begegnet uns in den Werken Jochanan Alemanno's,<sup>1)</sup> des Lehrers Pico de Mirandola's,<sup>2)</sup> ein Zeugniß dafür, dass „die fünf Substanzen“ des Empedokles noch bekannt und im Umlauf waren. Alemanno dürfte nicht bloss Fragmente, sondern nach der Art seiner Anführung, die auf Titel und Beginn des Buches schliessen lässt, noch ein vollständiges Exemplar des hebräisch übersetzten Theiles dieser Schrift vor sich gehabt haben. So erweist sich uns ein Nachleben und Fortwirken der pseudo-empedokleischen „fünf Substanzen“ in der Kabbala, das jedenfalls für das 14. Jahrhundert noch sicher bezeugt ist. Statt der phantastischen

loosophiques, au nombre desquels on remarque un extrait du livre sur les cinq elements attribué par les Arabes a Empédoce. Die fünf Elemente sind allerdings eine falsche und irreführende Uebersetzung des auch hier correct erhaltenen Titels **הַעֲצָמִים הַחֲמֵשָׁה**. Im Werke selber, an dessen Schlusse sich die Auszüge befinden, ist, wie mir Herr Isaac Brody mittheilt, eine Beziehung oder Verweisung auf das Buch der „fünf Substanzen“ nicht vorhanden.

<sup>1)</sup> Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2543: **דעת לקיטת שפסא: דעת לקיטת שפסא: דעת לקיטת שפסא: דעת לקיטת שפסא: דעת לקיטת שפסא** (5) שט [1. שט אבן] פלקיטת שפסא פלקיטת שפסא פלקיטת שפסא פלקיטת שפסא. Das Citat aus dem Vorwort zu **דעת לקיטת שפסא**, wo es heisst: **הַעֲצָמִים הַחֲמֵשָׁה** [1. דעת] = **הַעֲצָמִים הַחֲמֵשָׁה** s. bei J. Perles, *Revue des études juives* II. 57.

<sup>2)</sup> Vgl. Perles, *ib.* XII. 247.

Annahme eines Einflusses des echten empedokleischen Gedankengutes auf die Kabbala, in deren zehn Sephiroth man sogar die fünf Gegensatzpaare der in der Buntheit des All von Empedokles unterschiedenen Grundkräfte erkennen wollte,<sup>1)</sup> wird fortan für seinen Schatten wenigstens, für das unter seinem Namen gehende Buch der fünf Substanzen, der Beweis einer Einwirkung auf die jüdische Religionsphilosophie und Kabbala des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein als erbracht gelten können.

#### 4. Fragmente der hebräischen Uebersetzung der fünf Substanzen.

Als die eigentliche Grundlage für die Erkenntniss der Fragmente der „fünf Substanzen“ stelle ich den Text nach Elchanan b. Abrahams Jesod Olam an die Spitze, wie ich ihn der eigenhändigen Abschrift meines am 15. November 1892 in Paris heimgegangenen Freundes Senior Sachs, des so vielverdienten Pflegers der Poesie und Philosophie Salomon Ibn Gabirols 1881 kennen gelernt habe. Ich habe trotz der Wiederholung einzelner Stücke den Text genau in der Anordnung, wie er bei Elchanan b. Abraham uns erhalten geblieben ist, wiedergeben zu müssen geglaubt und auch den Wortlaut im Einzelnen nur in besonders

<sup>1)</sup> Die von Cornutus, de natura deorum c. 17 p. 176 ed. Gale angeführten drei, von K. Sturz a. a. O. II, 514 Z. 15—17 und Karsten a. a. O. II, 88 Z. 28—30 dem Gedichte des Empedokles über die Natur, von H. Stein, Empedoclis Agrigentini fragmenta p. 81 f. Z. 397—399 dem der Κεθαρσμοί einst betitelten zugewiesenen Verse, in denen Entstehen und Vergehen, Schlaf und Wachen, Bewegung und Starre, Erhabenheit und Niedrigkeit, Tonlosigkeit und Rede personificirt auftreten, lauten nach Karsten: ψησω τε φθιμένη τε, και Εὐνάζη και Ἐγερσις Κινώτ' Ἀστέμνη τε, πολυστεφανος τε, Μεγιστος και σοφία, Σόμνη τε και Ὀυκράνη. Sturz a. a. O. I, 304 zwingt sich sogar, die sephira כתר mit πολυστεφανος, das nur ein schmückendes Beiwort der Majestät ist, חכמה und בינה mit dem allerdings von den Handschriften bezeugten Σόφνη oder Σοφία (s. dagegen Karsten II, 170) statt Σόμνη, נבונה und גדולה mit Μεγίστος, תפארת mit dem gar nicht vorkommenden Κελέσσω und יסוד vollends mit Ἀστέμνη zusammenzustellen.



zwingenden Fällen und bei offenkundiger Fehlerhaftigkeit vermuthungsweise berichtet. Die Nummern der einzelnen Absätze stammen aus der Bezeichnung, im *Jesod Olam* selber.

Daneben rechtfertigt sich die unverkürzte, selbstständige Wiedergabe des Wortlautes der Fragmente nach cod. Paris 849, dieses wichtigsten Hilfsmittels zur Herstellung eines lesbaren lückenlosen Textes, durch seine in Folge von Kürzungen und leichten Aenderungen oft den Charakter der Unabhängigkeit von den Auszügen *Elehanan b. Abrahams* tragende Gestalt. Da der Text der Auszüge in der Pariser Handschrift in ununterbrochener Aufeinanderfolge erscheint, mussten zum Zwecke der Uebersichtlichkeit und der Vergleichbarkeit mit dem Texte *Elehanan b. Abrahams* die Nummern desselben hinzugefügt und als Zusätze durch eckige Klammern kenntlich gemacht werden.

Aber auch der Text der Auszüge, die *Joehanan Alemanno* der Eintragung in seine *Collectaneen* für werth erachtet hat, bedarf der vollständigen Wiedergabe. Stimmen auch oft selbst stellenweise die Lesearten seiner Auszüge mit den bei *Elehanan b. Abraham* überein, so giebt es doch auch der Abweichungen und Textesvarianten so viele, dass die Verzeichnung derselben den Raum, den die Mittheilung der Stücke selber einnimmt, übersteigen würde, die Uebereinstimmung der Texte habe ich auch hier durch Hinzufügung der Paragraphen anschaulich gemacht.

Diese Texte wollen nur als Materialien zu einer definitiven Herstellung der wahren Leseart gelten, die mit Aussicht auf Sicherheit nur nach der Aufindung des arabischen Originals der Fragmente unternommen werden kann.

A. Der Text der Pseudo-Empedokleischen Fragmente nach  
cod. Gunzbourg 607.

### יסוד עילם חלק שני השער הראשון.

רמון ה': ילמיבת אני נביא דברי אחר מהם יהיא בנרקלם מקדמייהם  
דמיבר אלסר[י]את אל לב מסה (שרל) [ישרל] העצמים החמשה

וחולק על בני אומתו והם עמד מעמם בהם ואנו בעוניתינו נמר ריחנו בתוקף  
 (הנדרגד) ואם נפל מחלוקת בין חכמי דתנו בשמשם מיעוט שמוש אבל מי  
 הלילה לרמות מחלוקתם למחלוקתם בהיותם על אופן בהיותם סובבים וכו'.  
**רמזו** ו: אחר הצעה זו אכתוב מאברי בנדקלס היוני לאות לבני  
 מרי ר"ל כתפסלם[פ]י אומתנו ואם דבר בחיצון הוא והדומים לו מי שישתה  
 וכו' יתבונן הנסתר ואכתוב מאמריו בסדר 'שראיתי' נאות לי לכתבו ר"ל  
 אעפ"י שלא אכתוב הדברים כמו 'סדרם' הוא בספרו.

אמר בנדקלס כי לחכמה צורה (ו)רוחני' וצורה נשמית וכשיהיה מחייב  
 לחכם שם החכמה כמו 'שצריך הראתהו החכמה כמו שירצה אם הרוחנית  
 והגשמית מתאחדות ואם רצה כל אחת לעצמה מופשטת וזאת היא המעולה  
 מה שיהיה מפועל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התיקון  
 והיא צורה הראשונה יתחייב על החכם שיבקש אותה ואח"כ ילך לבקש 'שאר  
 הכחות וכשי[ז]מן העיון לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות ולבקש 'שאר  
 הצורות אשר בעולם העליון והחכם לא יוכל להוציא כל מה שהוא בשכל  
 כמין פשוט רוחני בלתי הגופני אבל המחייב להיות זהיר עליו לרמוז היאך  
 יבקש להורות לזולתו לזה המבוקש וכשידע המבקש הענין וישקף על  
 המבוקש עד שיראוהו יוכל להוציא אותו הענין יותר מן הראשון ואפשר  
 שיהיה מעט כי הדבור אינו בכל בני אדם על שיעור אחד אבל על שיעור  
 זכות השכל ואפשר שיהיה השכל כך ויהיה הדבור חלש מצד הכלי ואפשר  
 שיהיה כלי הדבור כך ויתרחב הדבור ולא יהיה השכל כך בשיעור זכות  
 הדבור והרחבתו וכשיהיו שוים אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דבור כפי  
 אנשי אותו הזמן כי אנשי הזמן הקדושים[ס] היו יותר נבונים ושלביהם יותר  
 זכים משכלי אנשי זמננו וכן יהיו מה שאחרנו דברי הראשונים עמוקים  
 אצל האחרונים.

(ר"ן) (ו) [ר"ן] † וזה המאמר סדרתיו ראשית מאמריו להיות נמשך לראשית  
 דברינו שהם תנאי החכמה ואשוב לכתו' מאמריו בידעה ומי שישים לב  
 ידע כי מה שיתאר הוא בחכמה הוא מתארי המבין שהקדמנו כשבכר הרישומים  
 שנים רישום שכלי ורישום נפשי ר"ל כל גרם יש לשכל בו רישום מה  
 ולנפש ג"כ ורישום השכל הוא הגלוי הגדול ורישום הנפש הקטן ושניהם  
 נסתרים ביודע והיודע לא יוכל עליהם בידוע אם לא ישקף עליו היודע  
 בעצמו וכשישקף עליו לא יצטרך שיבקש אותו בידוע אבל רישום הטבע  
 לא יאמר לו רישום כי הוא נראה וישינו אותו החושים והוא הגדר שיוכלו  
 עליו ההמון והנה התבאר עתה היאך הרישום השכלי מהמחשבה ורישום  
 הנפשי מהמצייר וזה שהראות השכלי אינו צריך לאמצעי הואיל ואין בו  
 גרם כלל אלא אותו העולם הוא דומה בו ואין ביניהם הפסק והראות החישי

<sup>1)</sup> Vgl. oben p. 14 n. 1.

<sup>2)</sup> Anspielung auf Tosifta Chagiga II, 9; Sanhedrin 88 b.

צריך לאמצעי כיצד ישאם יהיה הנראה אך ממנו לא יוכל לראותו והואיל וכן האיר דומה לבי' הקצוות יקבל הצורה מהמחשש מפני שהוא דומה לו ויביא אותו אל הראות מפני שדומה לו והיה יותר עב מהראות וזך מהמחשש ולפי' אפי' שכל אמצעי בין הריחני והגשמי ואלו יהיה האמצעי דומה לאחד שתי הקצוות היה בין הראות והנראה מהלך ומקום ואלו היה בין הראות והנראה מהלך ומקום לא ישיג הראות הנראה לעולם וכן הדמיון בידעיות הישכליות המנויות לאלו הידיעות הגשמיות כי כל ידיעה וכל נודע יש ביניהם אמצעי נושא הגלוי וזה האמצעי נסתר בידע נראה בידע וזה האמצעי משכנו במחשבה לפני המצייר והנראה אשר בידע יש לו פנים נסתר וקליפות נראות והחושים לא ישיגו כי אם הקליפות בלבד והנה לך בראייה היאך הרישום הישכלי מהמחשבה והרישום הגשמי מהמצייר ימי' שיוכל לקבץ בין שני הרישומים הוא החכם המתענג בסודות החכמה ומי' שלא יוכל לקבץ בין שני הרישומים יבקש הנכבד שבהם והוא הישכלי ואם לא יוכל עליו יבקש הנפשי כי יוכר על רב ענין צורות אותו המבוקש בתוהו נבראת מדבורא באמצעות הישכל והטבע באמצעותה והגמרים באמצע הטבע והושכל באמצע היסוד כמו שנבאר עתה סדרן.

(ר"ה) (ר"ה) ; הבורא ית' כשברא (העולם ברא) עולם היסוד חי בחיים התמ[י]דיים הישכליים והיסודי' ימיש[ו]ן[י]ך איתם החיים מהבורא והוא גי' ימשוך לו החשוארות בלי אמצעות ובאותו היסוד כל צורות איתו העולם בענין דק פשוט נכבד ונעים ממה שאפשר להיות וכל אותן הצורות מעולות בעלות החכמה יאצל אותו ההוד והתענוג יעמד כל' יוכל ותעמד כל תנועת ראית (כ) [כ]עמוד תנועת הראות אצל אור השמש ואותו ההוד ימשכוהו מהבורא ית' בלי אמצעות כי הניעם האמתי והידיעה האמתית שם רישימיהם ושם רישימי היסוד ימאחר יכבד זה היסוד ברא הישכל והמשיך לו ית' החיים באמצעות היסוד ובהיות הישכל מושך החיים מהיסוד יביט אל הצורות היסודיות וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד וא"כ צורתו צורות ישכליות משיגות לצורות היסודי' [י]ות לא שהוא ישיגם בעצמם היסודי' אלא בעצמו וכפי ישועורו וכשהיה בן ברא הנפיש באמצעות היסוד והושכל נמצאת הנפיש מישבת החיים מהושכל והושכל ימשיכם לה במשיך היסוד לישכל החיים היסודיים והיתה הנפיש תמשיך הופי' וההוד והידיעה וכל מעלות טיבות מהושכל והיה היסוד הראשון סוג ר"ל יסוד לישכל ולנפיש ואח"כ ברא ית' (תשמיש) [השמים] שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון הישכל והנפיש והיה יסוד השמים קיים האיר כי הוא מקבל הנהר והאור מהבורא באמצעות ג' עצמים אלו ובהיות זה היו השמים יותר גשמים והיו הצורות יותר מעויטות הניעם והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפיש והיה עולם השמים יצירותיו בנפש והראה כי זה העולם בנפש לא הנפיש בו כי משארים חילם וראו ידענו יראה נפשי' דבקה בצדדי העולם הזה והוא בצדדי

העולם העליון אי"כ אין ספק כי הוא המקום לעולם לא העולם מקום לה גם את העולם נתן כלבם (Ecl. 3, 11) ובחלום יעקב ראה מוצב ארצה וראשה מגיע השמימה (Gen. 28, 12) למטה ולמעלה ויהיה העולם אצל הנפש במין יותר נכבד כי הוא במין נפשי וכן עולם הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר נכבד כי הוא במין שכלי והשכל אצל היסוד במין נכבד משני עולמים אלו שהוא במין יסודי אבל היסודי הוא הנכבד שבהם כי בשכל ניכר רישום הכורא באמצעות היסוד והשכל ישיג (מהו סוד) [מהיסוד] (ישבו) [בעברו] דרך שם רישם בו היסוד רישומו ובנפש יש בה רישום היסוד והשכל בעברה דרך שם ורישום הכורא (מביט) [בה מעט] והטבע יש לו רישום השכל והנפש ורישום היסוד (והכורא) [ורישום הכורא] בו חלש מעט לא יוכל אחר להשיגו אבל (בו) [ביסוד] ניכר רישום הכורא הרבני והנועם האמתי ושם נראים הראית הגמיר לא יתערב עם דבר כי הם ישיגו ההשגה כלי אמצעי מהכורא וכישראו הצורות היסודיות ראשונותם ישתחוו וישבחו הכורא הגדול ואע"פ שמרכים כתישכחות הם סבורים שמקצרים ויחשבו לדרת למטה כי הם יודעות שאינם רואית ראשנו איתם האורים ואותו הנועם כפי מה שהם והשכל ישיג הכורא במין שכלי לא במין ההויה האמתית באמצעות היסוד כי הוא מדובק בו.

**ר"ב:** והיוצא מדברים אלו כי היסוד ישיג וימשיגו [י]ך לשכל נועם והצורות השכליות יחופו על הצורות הנפשיות והנפשיות על הטבעיות והטבעיות על צורת עולם זה חנשימיות וכל א' מהם מדובק בחברו אלא שדבקית מקצתם [במקצתם מקרוב ומקצתם] ברחוק והמדובק מקרוב יותר מאיר ומקיבל אור מהמדובק מהרחוק וא"כ השכל הוא הקרוב הוא הטהור מכל גשם וטניף וכל הצורות מתאחדות בצורתו והוא בצורות הנאות אשר ישם תכלית היופי שהם צורות "שאהרונ" [= "שאהרונותם"] כראשונותם וראשו" [= וראשונותם] כאחרונותם ולפי"ה הם כלליית בעצמיהם וישיגו הדברים הכלליים וחלק מהם מקיף בכל חלק וכל חלק כמו הכל והכל (ב) [ב]חלק כל"י ישיג השגת החלק הכל ויהיה זה לחזק התאחדותם כי כל מה שהתאחד הדבר באחדותו יהיה אחד ויהיה הרבה מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישיפיע ממנו כחות רבים והם אחדים באחדות ומה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ואין להם תכלית מפני שהם בצד הכורא ר"ל בצד הרצון לא בצד ההויה האמתית שהוא דקות והעלם גדול כיצד אם אמרנו שההויה דבר כבר גדרנו אותה ואם אמרנו שהוא לא דבר זהו הסכלות הגדול ומי יודע מה ההויה והיאך הדבור נתלה בה זהו המצליח המגיע אל המעלה שלא יוכל אדם לחלוק עליו כמאמרו ויהיו ראיותיו מוכרחות אל האמת ויתאמתו לו כל קשיותיו והנה הוכחנו שבהבית הצורות העלולות אל עלותיהם יתאחדו עם עד שיהיה העלול עם עלתו דבר אחד. והתאחדותם יהיה בהביתם אל יסוד היסוד ית' כמבט אחד וכשיכישוהו כמבט אחד ישיפיע עליהם כרגע אחד

מאירו מר ישיהו<sup>1</sup> על כלם יבשית אחרי מקצתם במקצתם (י) חשקו מקצתם למקצתם יפיר מעליהם האיר הגדיל הנמיר יישארו נבדלים יבשית אלו ית ילא יבשית למטה כלל אז יאירי יבהבישם למטה יאפלי יוכדלי (דל) [רל = רל?] למטה כי השכל לא יבשית לעצמי מכט נקי כחות דברים נמצאים חוץ ממני - ל עלתי ידברים למטה ממני רל עלילתי כי ככה אמרני שאין הדברים כלם תחת עצם השכל והנפש כי הוסד הראשון וישימי הכורא ישם למעלה מהוסד רם מחין לשכל והשכל יבשית תמיד אצל הישימי הכורא ועצם הוסד ימעט מה יבשית לעצמי כי הוא יבשית לעלילתי אל המקצת אשר יתחייב מעצמי מיד ימשך מהרה להביט אל הכורא ישיאיר (כי אורי) [באורי] יבן הנפש תביט לשכל שהוא חוצה לה יבשיתביט אל השכל תאיר ותתעלה יתחיה נפש אמת ויהא אחרות עם השכל יבשיתביט לעלילתה ישם תחתיה תתפיר ותחשך ובשיתביט לעצמה תביט אל המקצת אשר בעצמה ישוא השכל כמי שדביט השכל [אל] אשר בעצמי מהוסד ויהא תתמיד העין לשכל עד שתאיר באורי אבל העצם האמת הראשון מביט לעצמי לא יצטרך לדביט הוא חוץ מעצמי יבדביט לצורות הדברים אשר בעצמי לא יהיה מכטו אליהם כמו שאמרני בשכל אלא מכטי לעצמי כי הוא ידיעתי ידיעתי העצמות מחדשת כל צורה במין הרצון כי בשוחה במין הרצון לא נצטרך אז שנאמר כי דעירה דיתה כי קדומה יעתה כדת למטה צורות אלי לבנה שאמרני יבשיתבשכחים סבורים ישמקצרים אין מכטם אלא הכורא כמו שאמרני ביהוד זה לזה וזה לזה עד המקור אלא מכטם מפורק) כי לא כשיביט השכל לכורא תביט הנפש ולא כשיתביט הנפש יבשית הטבע ואם בחליפם יקבלי האור כפי המביט ויהיה מחליף מצד זה התבאר עמידת זה העולם יכליני והכורא (י) חשניה ובבר העי(ד) [י] גם אפלטון כי בליין זה העולם כשיניט [י] רבי אלו העצמים ינאמר כיצד נתע(ב) [י] עד שיצטרבי להודבק הואיל והשתלשלותם ישל הפשיטום הם אלו הגרמים.

ר' א' כל מה שהוא איפשר להיות פעם ופעם לא, אינו מציאות נמיר יכלשין ערב אנ' יה ומה שאינו מציאות נמיר אינו תמיד והוא כמו מקרה הלבן כי הלבן פעם יהיה לבן ופעם לא יאילי היה לבן עם לבני מציאות נמיר היה ויהיה הלבן קיים לא ישתנה מציאותי ור' כי כל מציאות היא מציאות זולת (י) אינו מציאות מעצמו ויתך ויהיה אל המציאות שהיה עלתי וכל מציאות שלא היה באמצעות אחר הוא קודם לו אותו במציאות תמיד זולתי נתך זולתי אוכד ואמי שצלילית המציאות הראשון הנכרא בלי אמצעות תניעה ר' חיים עגולים מהחיים הנמירים והוא התחלת התניעה ר' חיים הראשונים שאין בהם השגה יעבירתו עמידה עבירה זה הנכרא כשיתעבר יתנשם יבשיתנשם ית(ד) גרם יבשיתגרם יעמד מאותה

<sup>1</sup>) verschiedenartig.

תנועה<sup>1)</sup> ישם החיים באמת ובוה הענין נפרד זה מזה בזה העולם מפני הריבוי כי הם מתרבים בהתרבות הגרמים והם ישם מתאחדים ואמ' שאלו הגרמים הם צללים לאותן הצורות וגופים כמי הנפיש שהוא צורה לגוף והגוף צל לה.

**ר"א:** ואחר זה לתועלת ההצעות המגיעות לנו נכתב בזה רב מאמריו במקום אחד ואם היינו צריכין לרשומם במקום הצריך כאשר עשינו בספר הכהיר.

אמ' הנפיש בעולם השכל יש לה כל החושים ואיתם החושים אשר לה באותו העולם הם יותר נכבדים מהחושים אשר בזה העולם כי החושים אשר לה בזה העולם מתחלקים וישיגו הדברים המתחלקים בעתות משינות והם ישם מתאחדים מתקנים רוחניים פשוטים כמי שהוא בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהוא בזה העולם וכן היא בעולם השכל יותר פשוטה ונכבדת ממה שהוא בזה העולם וחשייה יותר זכים מהם אצל הנפיש אשר בעולמה כמו הנפיש אשר בעולם הפשוט והוא העולם אשר תחת השכל כי הנפיש בעולמה כגוף מה אצל הנפיש השכלית וכשיחיה בן נאמר כי חושי הנפיש משיגים בכאן הדברים המתחלקים וישיג כל חוש מהם כפי חשיעור ישיש לו וכו' מהקיבול והחושים אשר לה ישם ישיג כל א' מהם מה ישישי החושים הארבעה ראה ריה בני (Gen. 27, 27) רואי את הקולות (Ex. 20, 15) והיה זה (לדוחק) [לחזק] התאחדותם מפני שכל מה שהתאחד הדבר באחדותו יהיה אחד ויהיה הרבה מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישיפיעו ממנו כחות רבים (והם) אחדים באחדות ומוזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ועל כן היתה כח הנפיש<sup>2)</sup> אשר היא בזה העולם כעלם והדוגמא לנפיש הכללית [והנפיש הכללית] עלם ודוגמא לנפיש (אחד) [אשר] בעולם השכל ולשוואל היאך אפשר שתהיה הנפיש בעולם השכל חשה ואותו העולם פשוט רוחני ואנהני רואים אותה בזה העולם חשה ונקראת בזה השם כלומ' שהיא חשה בזה העולם ויתחייב כשתהיה בזה העולם חשה שלא תהיה בעולם השכל חשה כי כבר נאמ' שאותו העולם [ול] יותר נכבד ואינו דומה לדבר מזה העולם תשובתו תהיה שהיא תחושה באותו העולם ובוה העולם אבל לא על מין אחד כאשר היא אינה על דרך אחד כי היא פשוטה מורכבת גופנית רוחנית וכמו שהיא פשוטה ופשיטותה אחד ר"ל רוחני כמו כן החוש שבאותו העולם חוש מיוחד כאשר זכרנו למעלה שישגי החוש האחד ממנה מה שישגי החושים אם רצה כללי ואם רצה מתחלק ואין זה

1) Cf. F. V. p. 323a: signum hujus [sc. quod voluntas est] sumptum est coe motu qui est a voluntate et ab umbra eius et arodiocius = V. 58: והראיה על מציאות הרצון ושהוא וולת היסוד והצורה: לקחה מהתנועה שהיא ברצון וצללה ניצוציתיה.

2) Hier beginnen die Auszüge Alemanni's.

חילוק זמן ולא עת אלא חילוק העתקה בדעתך העצם והעתק העצם מדובק  
זלתי מפירק אלא ישתעמט והחוד יחשמה נמצאים (אצלך דהר) [אצל הדבר]  
הנקרא בלעז עולם בלא זמן ולא עת ואינם בן בזה העולם והראיה על מה  
ישוכני מה שאמ' דקדם כי המיחשים שם הצורות והוא הארץ והוא והצורות  
אחד בכל ההתאחדות שיהם המיחשית הנאות הנכבדות אשר אין דבר נכבד  
מהם ולא [יותר] נעשיות יעדיבות.

**ר"ב:** אבל המיחשית בזה העולם הם קליפות וגרמים חשים ואלי  
המיחשית עוד הם מהות מה(מ)רכבה אחר הרכבה ואיתן המיחשית פשיטת  
בגבול הפשיטת הראשון יראה על זה מאמר החכם כי לכל גרם ועצם  
בגולה שקיעה ובה תישג במחשבה ובשכל הנקי ימי שלא ידע אותה  
הסגולה לא ידע בשלימות עצם הדבר ואינם הארץ הוך היא ביארי עצם  
הדבר והנה התבאר ישיט בבאן פשיט הוחני יש לי קליפות מסתירים אותו  
הרוחניות יאיתי הרוחניות לי החושים לקליפות אשר מחזין אלא שהם  
פשיטים ידומים לרוחניות יאב אין ספק כי זה העולם הוא בטבע במין  
יותר נכבד ומה שהוא בטבע הוא בנפש ומה שבנפש הוא בשכל וא"כ אין  
ספק שהסודות בנפש כי הם עלילים והם אצל הנפש במין יותר נכבד  
יותר נאה וידע הדומה בדומה והראיה על זה אצל החכם הרכבת זה האדם  
ושהוא ידע המימית זה האיש כמה ישבו מחמיות כמה יכן ידע הקריות  
כמה ישבו מקריות יכן ישאר הסודות ושיחיה המרכב משיג כפי שיעור  
הרכבתו במי [בן] מי הפשיט ישיג כפי שיעור פשיטותו ופשיטותו יותר  
קר נכבד כי הוא עלה.

**ר"ב:** ואין ספק שהחושים שבאותי עולם תלויין בה ואין אלו החושים  
איתם החושים ואינם נמיתם אלא אלו צולמ' לל'ים לאיתם החושים ואיתם  
ישיטו על אלו יאיתם הצורות אשר בעולם השכל פשיטת רוחניות נכבדות  
יהם בעולם האמצעי שהוא עולם הטבע כליו' גרם חשים יותר נסים והם  
(וכ') משמיות אצל רוחניות ואינם עולם השמים הוא אמצעי בין הרוחניים  
והנשמיים והוא לא נשמי גמיר ולא רוחני גמיר מפני שמקצת החושים  
ישיטתו ומקצתם ילא לחשני וכל מה שישגיחו החושים החמשה אותי  
הגרם נשמי גמיר ומה שלא ישיטתו החושים החמשה הרוחניים הנשמיים הוא  
גרם רוחני גמיר וכל מה שישגיחו מקצת החושים החמשה אותי הגרם בין  
הפשיט ורוחני יבין ההרכבה והנשמות ואשר ישיטתו החושים הנשמיים הוא  
עצם רוחני לא נשמי כי הוא לא יגדר במקום ולא יקף כי גרם אלא הוא  
מקף בפנים הנק' והצני משיג לדברים אלו העצמים אשר הם איב לא  
יאכדו ולא יפסדו אלא ישארו בארץ הרבנות לעולם וכל גרם מורכב  
ישיטתו החושים הנשמיים החמשה הוא גרם נשמי לא רוחני כי המקום וקף  
כי והגדלים ישיטתו וידא אוכד נפסד וכל גרם שישגיחו מקצת החושים  
הנשמיים ומקצתם לא ישיטתו איני לא פשים רוחני ולא מירכב נפשי אלא

הוא בין הרוחניות והגשמיות ומה שהיה בו מהרוחניים הפשוטים יהיה נמצא ברוחני הפשוט כמו האור והזהר ויתאחד כאור העליון ויהיו אור אחד ויהיה אותו העולם הרוחני אור אחדות(ט) [אין הפך ב'] ולא יכנסו בו המקרים. ר"ד: ואין לומר שיקרו שם מקרים עצמיים כמו התאווה לעתים כי אין התאווה אחת אלא תאוות רבות ובמקום התאוות הרבות יהיה שם עת בין תאוה לתאווה אלא שאין העת שם זמני מטעם שאלו המקרים לא יעברו על העצמים הרוחניים ואמנם יעברו על הגשמיים ואין שם גרמים גרמיים כאלה ואין ספק שהצורות הגלגליות פשוטות רוחניות וזלתי אלו הצורות הגשמיות הגרמיים וכל צורה בזה העולם תמשיך מהצורה העליונה אלא שלאילו הגרמים מיגשמים נאותים להם כמי כן שאר הצורות מסודרות עם הדומים להם ומה שיאות להם עד שיהיו אל הצורה העליונה כי איתן הצורות הם גלגליות ישיגו הכללים וחלקיהם שם אינם חלקים אבל כללים ואין שם עוד במאמר ובאמתתו כי אלו היה שם חלקים היו שם שעות כפי שיעור כל חלק אבל החלק (ב) כל והכל יעבור שיהיה כל וחלק, וכמו שהם כלליות בעצמיהם כפי מה שהוא כולל הוא יותר פשוט ויסוד לחברו כן ישיגו הדברים הכללים והצורות השכליות ישיגו על הצורות הנפשיות כלמי יחופפו והצורות הנפשיות יחופפו על הצורות הטבעיות והצורות הטבעיות יחופפו על צורות זה העולם הגשמי וכל אחד מהם מדויק בזה(י) אלא שדבקות מקצתם במקצתם מקרוב ומקצתם מרחוק והמדויק מקרוב יותר הוא מאור יותר ויותר מהמדויק מרחוק והנה התבאר והתאמת כי השכל עצם נקי טהור מכל טיגוף וכל צורות מתאחדות בצורתו ושהצורות אשר אצלו נאות ונעימות בתכלית הניעם והיופי ושם ההוד והכבוד והתפארת ר"ל אצל הצורות אשר אחרוניהם כראשוניהם וראשוניהם כאחרוניהם וחלק מהם מקיף בכל חלק כמו כל חלק וכל חלק נעמף על כל חלק וכל חלק כמו הכל והכל כחלק כלומ' ישיגו השגת החלק הכל ואין להם תכלית מפני שהם בצד הכורא לא בצד הכורא שהוא הווית האמת אלא בצד הרצון.

ר"ד: ואם אמרנו שהחיה דבר כבר גידנו איתה ואם אמרנו שהיא לא דבר זהו הסכלות הגדול ומה(י) [ידיע מה החיה וידע היאך המאמר בה והיאך הדיבור נתלה בה לא יוכל אחר לחלוק עליו במאמרו ואז יהיו ראיותיו מוכחות אל האמת ויקלו עליו אלו העלילות עד שיהיו נחשבות לו ויהי טל ס"ס<sup>3</sup>] וביאור יורה קצתם על קצתם עד שהתאמת לו בקשתו.

עולם השכל הפשוט הנתן [1. הנקן] מן ההפכיות היא סבת המלחמה<sup>1</sup>)  
sagt Efodi in der Trauerepistel auf Abraham Isak Halewi  
p. 192.

<sup>2</sup>) Cf. ר"ט Anfang.

<sup>3</sup>) Cf. ר"ט. Talisman = Vgl. Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Litteratur p. 33 n. 12, p. 34 n. 15.



ר"ן: ועתה התבאר לנו החכמה ילמי שאחריו עד שיחיה מי שישיין  
במאמרו יקל עליו זה העולם וכבודו ייהיה נכבד ממנו וממלכותיו כמי שנודע  
לחכמים שעבדו ונתחיל יאמר [= ר"ח] שהביא את' משכבו עולם היסוד  
הי בדיים השכליים והיסוד ימשיך איתם החיים מהביא והביא ימשיך לי  
הנשאות כלי אמצעות וכיסוד כל צורות העולם בענין יפה נחמד מזה  
שאפשר ויש רישימי הביא הנעמים שהם יותר נעמים מכל נעים נחמדים  
מכל נחמד שכלי ינפשי וכל איתן הצורות היסודיות מעילות בעלות חכמה  
ואצל איתן החיד הנעים והתענוג יעבר כל שכל ותעמד כל תנועת  
ואת מעמד תנועת הראות אצל איר השמים יניציצותה כי אותו האיר  
ואיתו הנעים ימשיכו איתם מן הביא כלי אמצעות כי הנעים האמתי והחיד  
האמתי והודיעה האמיתות יש רישימיהם ומאחר שיהיה מן ברא השכל  
באמצעות היסוד והמשיך לו הביא החיים באמצעות היסוד והיו החיים  
השכליים ימשיך איתם השכל מהיסוד והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות  
ימשיך מהם יופי הצורה אשר בעצמי ומשם ימשיך עיד הודיעה והחיד  
והסדר והיו צורותיו צורות שכליות משיגות הצורות היסודיות]ת לא שהוא  
ישיגם בעצמם היסודי אלא בעצמי וכפי שייעורו השכלי [ואחכ] ברא הנפש  
באמצעות היסוד והשכל והיתה הנפש תמשיך החיים מהשכל והשכל ימשיכו]ך  
לה החיים השכליים כמי שימשיכו]ך היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש  
תמשיך הייפי ודחיד והסדר והודיעה וכל המעלות הטובות מושכל יהיה היסוד  
הראשון שהוא ראשון נביא יסוד לשכל ולנפש ואחכ ברא הביא השמים  
שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד  
השמים קיים האיר כי הוא מקבל הוזהר והאיר מהביא באמצעות ג' עצמים  
ומאחר שיהיה מן היה עצם השמים יותר נשמת והיו הצורות אשר בהם  
מעשיות הנעים ומעשיות החיד והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש  
יהיה עולם השמים יצירותיו ננפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ויותר נעים  
יפה כי הוא במין נפשי וכן עולם הנפש יצירותיו אצל השכל במין יותר  
נכבד כי הוא במין שכלי וכן השכל עיד במין נכבד מאלו השנים עילמים  
שהוא במין יסודי אבל היסוד הוא הנכבד שבהם והנהדר כי הוא נעים וזהו  
נמיר במין רבני כי רישימי הרבנות ישימי יש ושם הם נראים  
הראות הנמיר לא יתעורב עמם דבר אלא הם נקיים כלי אמצעות ישימי  
מחיד הביא וראי אותו הנעים וההדר והשמחה וכשיבואו הצורות היסודיות  
ראשונות ושתחתו ויטבחו הביא הגדול ואע"פ שימשיכו]ב[ תישיבחותיהם הם  
הישיבים שהם מקצרים ויחשבו לרדת למטה כי הם יודעות שאינם רואות  
ראשונים איתם האורים ואיתו הנעים והחיד כפי מה שהם והשכל ישיג הביא  
ישיג אירו ונעמי במין שכלי לא במין החויה האמתי באמצעות היסוד כי  
הוא מדויק בו.

ר"ן: ולחכמה צורה החכמה וצורה נשמת וכשיחיה מחייב לחכם

שם החכמה כמי שצריך הראתהו החכמה צורתה כמי שירצה אם רצה שתראהו הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה שתראהו הרוחנית מופשטת והגשמית מופשטת וזאת המעולה ממה שיהיה מפעל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התקון והיא צורה ראשונה יתחייב על החכם שיבקש מצויות החכמה (אחר צורתה צורת התקון והיא צורה ראשונה) ואחזק ילך לבקש שאר הכחות וכשיזדמן הענין לצורות אלו הכחות או יוכל לעלות לבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום והיאך הם מתאחדות ואינם כצורות שכתב יצחק ומאדים וחמה ונגה וכוכב ולבנה ישאלי אע"פ שצורותיהם הם נעיונות ויפית הם גופים והם במקום (בית) מישונים ואינם בן אותם הצורות אלא הם צורה מתאחדת נאה ונעימה נראית כאלו הם צורה אחת ואין לאיתן הצורות מספר ולא הן מקומיות כאלו המקומיות אלא הם רוחניות בעצם הנפש כי הנפש אינה היום כזה העולם במקום אלא המקום בה והיא יותר רחבה וגדולה מן המקום והיפית מן החלים שבושהאדם בחלים (יראה) (יהיה) רוחני ויראה נפשוהו[?] דבקה כצדדי העולם והוא כצדדי עולם העליון א"כ אין ספק כי הוא המקום לעולם לא העולם מקום לה.

**ר"י** ? והנפש כשתהיה באיתי העולם הנייה עצמית היא יותר רוחנית ויותר [מתקנת] וא"כ כבר התבאר כי הנפש היא המקום האמתי לגשמים והעצמים ומפני זה יכספו הגשמים (אלה יאל עילמי) [אלה יאל עילמי] וכמי שאלו הגשמים נכספים לעולם הנפש וצורותיה כמי בן הנפש תכסף לעולם השכל וצורותיו ותפארתו כי כל עצם וכל עולם יכסף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע והטבע יכסף לעולם השכל באמצעי הנפש והנפש תכסף לאור העליון מהבורא והעיון לחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסף לאור הבורא וחסדו באמצעות החכמה והאמת והמים והחוש והרשימים אשר כי ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד והנעץ וכי כל הדברים מפני מה שייגיע לי מהכחות והאור מההויה הגמורה ועל כן יכספו כל הדברים אל ההויה הראשונה אשר היא ההויה האמתית אלא שיש מהם מה שיכסף באמצעות ימיהם מה שיכסף בלא אמצעות כי היסוד יכסף אליה בלא אמצעות עצם וילתי הבורא אלא מדבר הבורא האמת הגמור וכשיהיה הדבר בן הויה כל מה שיכסף מהם אל ההויה באמצעות מעטים יהיה אותו הנכסף יותר חזק והויה יפה ונעים ומאיר בתכלית הכח ונאמ' כי (כמה) [כל מה] שבאיתי העולם הי מדבר ואין שם עצם בהי ובאיתי העולם כל מה שבזה העולם או יותר אלא שהוא אינו במין מספר ולא במין תנועה מקומית.

**ר"י** ? ונודיע היאך המספר שם והיאך אינו במין מספר הדברים כלם הם נודעים משני צדדין כזה העולם האחר חושי וחשני שכלי וחחוש יעלה המספר על הגופים והשכל ידחה המספר מהגופים כי כל מה שיישיגחו החוש המספר יגדור אותו והראיה שהוא בן המשקלים והמספרים והכמויות

אשר אצל החוש כי המין אשר אצל החוש במית מספרי משרקל מפרקן מאשר אצל השכל כי הוא יותר רק (כפי בתים) כי הוא למעלה על התוכנית: יותר רק) ודרך ישים המשרקל האחד הרבה בלא במית יסוס עליי החוש לא יוכל על זה אלא במין תוספת יבמית בן עיר העקום ינשני לא יתרחב מהחוש אלא במין במית אבל השכל הערוב אצלי במין העצוק ידמיון אצלו במין הערוב מכלתי ישיחה שם מרחב ולא מצוק יאם דרבי בן כדר התבאר מהשכל בשיחה מה שאצלי בזה העולם בן הוא יתרוחק התקין בעולם העליון אצל השכל הפשוט.

**ר"ב:** ואם יעמוד זה אצל השכל הפשוט ידעבית אצלי במי שאמרתי ידעבית הפשוט בזה מבחית השכל (השכל הפשוט) מה מבחית השכל הכללי אין ספק שחוא [יותר ראוי] אצל השכל [הכללי שחוא] יותר (החוק הפשוטית יתרוחני) [ת יהא אצל חסיד יותר ממה שחוא (יותר) (אצל) השכל יבשיחה בן יהי דברים אשר שם יל העצמים והצורות אונן במין מספר ולא במין מקום אלא במין פשוט ידעתי שכלי ידעבית והנפש אינם ידעום המספרים מפני שהם קדם האחד כי האחד מהמספרים הוא מהטבע ואינם ידעו השכל והנפש האחד מאצל הטבע לא מעצמותם ויאשר שחוא השכל יתנפש לא ידעו מהמספרים יהי קדם המספרים לא דיו המספרים אצלם יום למעלה מהמספרים יכל מה יוכלו לעולם יהי למעלה מהמספרים והמספרים לא יהי שם כי המספרים הם נפלים תחת החישים (ימניה) (ימניה).

**ר"ב א:** ואם היה קודם העולם (כ) [ה]אחבה והנצח יהיה פעל האהבה ישתקבץ מה יפיוז הנצח [יהיה פעל הנצח] לפזר מה שקבצה האהבה ואם זה העולם נשאר זולתי איבר אלא ישפיעלתם עיר תבטל יום מה ולא יזוה עלה יתבטל ימה האוהה כי מעשירים יתבטל ינאני שזו האהבה וזו הנצחית אשר הם בזה העולם הם כללים לאהבה והנצחית שהם בעולם העליון (כ) [ה]אהבה יתנצחית אשר בעולם העליון אינם כאלו דשתים כי הנצחית אשר (אשר) באיתי העולם הוא מכליל האהבה כי הוא נצחית בנדר האהבה יאני הפך לאהבה ימאחד ישיחה אותי הנצחית במי שאמרתי יהיה זה הנצחית הפך האהבה היתר האהבה אשר כבאן תהיה למשיך הנצחית עד שתשימה מנחה ימאחד ישיחה הנצחית הפך האהבה כחליל הנצחית תתמיד ינשאיר זה העולם מפני הפך הנצחית והאהבה כי ובשתתאחד האהבה בנצחית ויהיה הנצחית מכליל האהבה ייתחדה זו האהבה באהבה העליונה וזה הנצחית בנצחית העליון ובשתתאחד מקצתה במקצת ידבק זה העולם באיתי העולם יהיה עולם אחד ידעתי פשוט ישפיעלתם יפסק מעצמותם אי יפסק פעל אחד מהם מעצמי יאמנם נפידה זה מזה בזה העולם מפני דרבי כי הם מתרכבים בהתרכבות הנצחית והם שם מתאחדים.

**ר"ב ב:** ילשיאל למה חייבתם הנצחית לאהבה ולא חייבתם הנצחית לנצחית נשיכרי שדאיהב יותר ידעתי כי תקבץ העצמים ידבכית הנצחית

יפור ומפני זה היה הניצוץ יותר נשמות ומפני שהיתה האהבה יותר דקה ויותר רוחנית היתה יותר חזקה על הנף מהמתגשם ואמנם טעה הטועה בזה המאמר בחשבו שיש בין בליין זה העולם והתחלת אותו עולם ומחולו אבל הוא מדובק ומפני שהיה מדובק לא היה איפשר שיהיה ביטול פעם הניצוץ לסבה אחרת אלא מה שזכרנו וזה יהיה כשיתאחדו מקצת העצמים במקצתם עד שיביטו כלם אל הכורא במבט אחד ישיביטו אל הכורא מבט מתאחד ישפיע עליהם הכורא ית' מאיזו מה שיחפץ על כלם ברגע אחד ויהיה ההתאחדות מקצתם למקצתם ומשיתאחדו מקצתם במקצתם ויחשקו מקצתם למקצתם יפור מעליהם האור הגדול אשר הוא האמת הנמורה וישארו נבחרים יביטו אל הכורא ולא יביטו למטה כלל אבל עתה אין מבטם אל הכורא כמו שאמרנו אלא מבטם מפירק כי לא ישיביט השכל אל הכורא תביט הנפש כמו כן ולא כשתביט הנפש יביט הטבע ומפני שהיה מחולף היו מקבלין האור בפי המבט ויהיה מחולף ומפני זה התבאר והתאמת עמידת תנועת זה העולם וכליונו והברואה השניה וכבר העירו[ד] גם א פ ל ט ו ן שכליין זה העולם (כשיזדכך) [כשיזדכך] עצמים אלה.

**ר"ב 2: וצריך שנדע שישנדרק** באור הכורא והיונו בעולם השכל ישיבטלו אלו הכחות שהם לנו בכאן אי לא יבטלו ואם לא יבטלו מפני שהם נפשיים רוחניים יש לשיאיל אם החושים הנשמיים יבטלו אי לא יבטלו ואם לא יבטלו אין ספק שזה הנפש אשר היא לנו בכאן הוא אשר ישם ואם יבטלו לא יהיה זה הגשם הוא אשר בברואה השניה ואם היה זה הגשם הוא אותו הגשם א"כ זה הגשם אין לו ברואה ולא זה העולם איכר ואם אמרנו מה הכחות נאמ' שהם נפשיים רוחניים פשוטים והם כמו שהם בכאן אבל החושים הם ישם כמו שהם בכאן אלא שהם יותר דקים ויותר צלולים ממה שהם בכאן כי אז יהיו טבעיים גמורים (ישם) והם היום יתעברו עמם טינופי זה העולם והלאותי ומפני שהתערב עמם הטינוף והחלאת התעבו והיו גסים כבדים כמו שהם היום אבל כשיסתלקו מהם הטינופים והחלואות אז ישובו לטבעיותם הפשוטים כפי מה שנבדאי תהלה ויהיו החושים אז משינים לפשיטות מה שנגרמים מהדושימים והאור הרוחני הנסתר בגרמים הפשוטים ואז ידעו החיות ידיעה אמיתית כמו שידעוהו השכל וידע שהוא האמת והאחד האמת הנמור שאחדותו חוצה לאחדות שתחת המספרים והוא הטוב הנמור שהוא מקור ה ט ו ב ו ת ואז יהיה היישר והצדק ויראו היאך הם מתאחדים ואין ישם חסד מפורק מהטיב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק מן האמת אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד וידעו שנצחיתו הנצחות שהוא למעלה מנצחות הנצח הנקרא דהר והוא

1) Vgl. Kaufmann, Die Sinne p. 133, n. 18

הענין אשר לא הענינו עדין (ש) [ל] ידו יושביו לי יושביו.

**כ"ד :** ואין באיתי העולם על כי הוא עולם אינו מלא איז העולם  
האזי חפץ על כל דבר ואין לאיתי האזי חפץ ומה נשאר שאין באיתי  
העולם נפש בחמת ולא באיתי הגוף חפץ וכשיחיה איתי הגוף מלא איז  
אם אין כי חפץ ישללא יתחם שם חפץ יתחם מלא איז ידתי החישים  
ובם מאד משיגים לאיזם דרחמנא הפשיטום והחשישים בזה העולם  
(ה' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב')  
לכפש ידעת דבר כלל אבל היי ידעום (בה דחיש) (מחיש) (מחיש) ידתי  
משיגים (חמנא) (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב') (ת' ב')  
שם דבר אחד יכן השכל והחשיכל (ב') האזי אינו איז לשכל הנפשי  
לא לחפש השכלית אבל הוא איז לתבנית הדברים יחידותים אמנם כל  
בזה המאמר כי השכל הנפשי אינו נאזי בזה האזי ולא הנפש השכלית  
כי האזי הוא איז לאות דעין הנפשי אבל האזי דרחמנא אינו נאזי כי  
ידאזי על זה שאזי העולם אין כי איז יתחם נאזי כי ואין שם משיגים  
נשני מלא משיגים שכלי ומשיגים נפשי ואין שם זה הדבר שדנפשי בשדא  
באזי על הגוף הדבר על הנפש האחת דבירי ידתי לא יעצור לכלי ולא  
יחיד לא יעצור לאיתית דביריזם לענינים ולא לעניניות<sup>(2)</sup> אשר (פס) (פס) (פס)  
דביריזם האזי העצמי והנפשי יאב אין חפץ שדנפשי שם הוא בנכח (חית)  
הנפשיים לא בכלים החיצונים כי ששלא יתחם הדבר באלו הכלים אלא  
בכלים אם אלו הכלים ישללא אבל ידתי אלו משיגים באותם הכחות בני  
שדם בזה העולם משיגים מזה הצד יאז חרות השמחה והתענוג וחרות  
והנפשות יתחם ובום מזה שדם בזה העולם חיים וחרמות על זה שאזי  
האזי שדנפשיה ויתענוג לא יעז אל הזה משיגים באים עליו מחזן אלא  
אזי עובד ידעתי חזק מכלי הזה יפשי יעצור משיגיו אלו השמחה  
ויתענוג לכות הנפש יעז דבר ויעז חזק יילאז לא יתחם לאית השמחה  
ויתענוג השאזית יפסק מזה כי הגוף (מחיש) אבל יעזי לכות הנפשיית  
השמחה ויתענוג מחזן מלא יעזתי ישאזי להם המיד יכל מה שתעלה  
אל הדברים חיות יתחם חזק הקיים והתענוג לא יקרזי לו הקיים ולא  
הנפשיים יתחם ישלל מזה משיגים הדברים השכליים והנפשיים יתחם והתאחדות  
חזק יכל מה שיתחזק התאחדות תענוג חזק (תחזק) (תחזק) (תחזק) (תחזק)  
שאזי קיים עמיד לא תפיל תחת חזון ימי שלא יפיל תחת חזון הוא  
משיגים אין ספק.

[illegible]

מעילמה כמי שהוא היום ולא זולתי המקום כמי שהחזק[ו]א היום והראיה על זה שאין באיתו העולם דבר אובר וכשלא יהיה שם דבר אובר הוא פשיט רוחני וכשיהיו הדברים פשוטים רוחניים אינם הדברים שבאותו עולם אמנם הם בעולם הנפש ועצמה יעצם הנפש ועילמה דבר אחד ואיך אין ספק שהמקום יהיושב כי דבר אחד יאין באיתי עולם דבר בנה כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל אין שם עת ולא זמן וכשלא יהיה שם עת ולא זמן לא יהיה שם מקום כי המקום יתקיים מפני שהוא מקבל לעתות וכשלא יהיו שם הזמנים השלשה אין מקום ל(ח)[ו]שב אלא המקום יהיושב דבר אחד וכבר נודע שאם תביט לבנה יששם ותדעהו הבט אל דוגמתי והוא המקום השכלי ואם היה מקום השכלי הוא והמקום האישי אישי בשכל האישי דבר אחד בן המקום הכללי והשכל הכללי הוא והשכל הכללי דבר אחד כמו שהוא באישי וכשהדבר בן כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והחומה לו בלו קיים תמיד לא יכלה ולא יאכר וכשברא הבורא הטוב הגמיר יאחזב ירד למטה לסיבת שזכרנו היה אפל ורעותה אותה האפלה מקרה על הטוב העצמי והיה הבורא יודע איתו המקרה ההוה באיתי העצם הראשון ימפני שהוא בן לא היה יודע הדבר אלא במין טוב ובן ידע הבורא כל שדומה לזה במין הראשון ומדרשם (Genes. r.) ויקרא אלהים לאור יום אור אלעזר לעולם הקבא אינו מזה ישני על הרעה אלא על הטיבה דבתי ויקרא אלהים לאור יו[ו]קלי' [= יום ולחשך קרא לילה] (נח) [ולא] בתי קרא לילה והראיה עיני מה שאמר ה' ב' כי הטוב הוא מנכיל העצמים המורכבים כי אי אפשר שיחיה הרע אלא מאצל המוחשים המוגשמים אבל אצל המיפושטים אין רע כלל וכן הטוב לא יהיה אלא מאצל השכליות הרוחניות הפשוטות אבל מאצל המיגשמות לא יהיה טוב כלל ואם הדבר בן אין ספק כי הרע הוא על הטוב כמי שהנף קליפה לעצם הפשיט כמי שהנף מקרה עצמי אבל העצם פשיט גמיר.

**ר' ב' :** והשכל לא יביט לעצמו מבט נקי כי יצטרך להביט למח שהוא הוין ממנו ואל הדברים ישם תחת עצמו ואין הדברים כלם תחת עצם השכל והנפש כי היסוד הראשון ורישומי הבורא ישם למעלה מחיסוד הש מחוין לשכל והנפש יביט תמיד אצל רישימי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט לעצמו כי הוא יביט לעלילי אל המקצת אשר יתחייב מעצמו וישוב ממנה אל הבורא ואינו יאפל עד שיאיר באור הבורא ואיר היסוד וכן הנפש תביט למח שהוא הוין ממנה כלומי אל השכל וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת ותהיה (ה)מתאחדת באור השכל אבל משתביט לעלוליה הוא מבטת לעלוליה ישם תחתיה וכשתביט לעצמה היא תביט אל המקצת ישם בעצמה מחושכל כמו שכתב השכל [אל המקצת] אשר בעצמו מחוסוד והוא תתמיד העיין אל השכל עד שתאיר באור השכל ותתאחד כי ותהיה היא והשכל דבר אחד וכן הטבע אבל אלו העצמים הפריטים רב מבטם היא למח

שתחתם מהפעילות האיסודית לא אל העצמים ובשתשוב הנפש יתעין לעלתה יביט השכל כמו בן לעלתו כי הוא תאור מאיר השכל כמו שיאיר השכל מחסוד יתביט אל העצמים הפשוטים הנכבדים ויתאחד כל עצם במקורו עד שיתחזק הדבר ויקרו דבר אחר אבל (ה)עצם האמת הראשון שהוא כל אמת הוא מבט לעצמי לא יצטרך להביט הוא חיון מעצמי כלל ובשיתוב לצורות הדברים אשר בעצמי לא יהיה מבטי אליהם כמו שאמרנו בשכל אלא מבטי לעצמי הוא ידיעתי לעצמי ידיעתי העצמית הוא מחדשת כל צורה במין הציגון כי משיחה במין הדבק לא נצטרך אז שנאמר שהצורה היתה כי קדומה.

**רנ"ז:** ולא יתכן לחכם שיזכר להוציא כל מה שהוא בשכל במין פשוט ידענו בדבור הנפשי אבל המציב עלי לרמוז הואך ובקש ויהיה לזולתי לזה המבקש שאין אדם שייכל להוציא כל מה שבשכל בדבור ובשיחה המבקש הענין וישיקק על המבקש עד שיראיתו יוכל להוציא אותו הענין יתר מהראשון ואפשר שיתחזק מעט כי הדבור אינו בכל בני אדם על שיעור אחד אבל על שיעור זכות השכל ואפשר שיתחזק השכל כך ויתחזק הדבור תלש מצד הכלי ואפשר שיתחזק כלי הדבור כך ויתחזק הדבור ולא יתחזק השכל כך בשיעור זכות הדבור והרחבתו ובשיחה שיש אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דבור כפי אנשי אותו הזמן כי אנשי הזמן הקדומים[ם] היו יותר נכונים ויטבליהם יותר זכים משכלי אנשי זמננו וכן יהיו מה שאחרנו ידברו הראשונים עמקים אצל האחרונים.

**רנ"ח:** ובשתרצה לבקש ולחקור הכירא הראשון לא תבקש אתי בדברים הפשוטים אלא בקש אתי עצמו אי מאצל עצמי כי אתה בשתבקש אתי מאצל עצמי אי בעצמי ותביט אצל עצמי ואחרי שתביט ראית השכל אצל עימך העצם המבקש תשיגהו יתעין אליו מקום בכל הדברים הסימנים והשכלים והנפשיים והטבעיים ותמצאהו המציאות המספק וידעת כי לא יסתר ממני דבר מידעתם אבל אם תבקש ידיעתי מחוץ עצמי בלי מאצל הדברים ותביט בראית החושי והשכלי אצל מה שהוא הוצת לי לא תשיגהו ולא תראהו לא חושי ולא שכלי ומאחר שיתחזק הדבור בן אי תאיר ואי יכולת ואי דביר יוכל לתאיר במין מן העינים אלא אם יהיה במין שהוא נגלה ובביר יאמר אך תישג העילת הראשונה עין לראשון נבדא יהא השכל אמנם שיש דבם השכל ראשון נבדא מפני שמשיג הדברים ויטבליהם עד שייכל לתאר אותם בתאיר השכלי ימפני שיתחזק השכל יוכל להשיג הדברים השיגו ראשון אצלנו מפני שבו נשיג החכמית ולכך בשנביט לראשון נבדא ינקח ראיה ממני על דבורא כי כל איה פועלת איהות אישית הוא בשכל בלי ספק ואמנם היה השכל בן כי הוא נבדא מה איה הראשון הגמור(ה) דאצמי יראי הראשון בעד שהוא נבדא כי האיר הראשון בפעילותו הגמורה המאירות הם בסיוד ידם בעד שהוא נבדא יביט אליהם וימשך מהם ינקרא שכל כי

הוא יביט אליהם ויפעל בהם כל מה שתחתיו ומאחר שהיה השכל נברא מאותו האור ואותו הוזהר והיתה עלת העלות שהוא העלה הגמורה הייבבה אותו מצד עצמה לא מצד ד"א [= דבר אחר] הוא עליון ממני והיו בי עילות הדברים כלם השכליים והנפשיים והטבעיים והחושיים מפני מה שהיו בו מהצורות הראשונות והכח העליון ומפני שהיה השכל כמי שאמרנו היה עושה המעשים המתוקנים הרוחניים הפשוטים וישיג עצמי כשירצה להביט למעלה יורה שהוא האור הגמור מאצל האמת (האמת) האמיתית וישיג עליהם הטוב האמתי והיושר ואז יעשה מעשיו בתכלית התוקן במה שהשיג מהכחות העליונים ויהיה אז תמיד במה שימשיך מהכחות העליונים וישיג הכחות והכחות יעילוהו תועלת תמידית באור הברא העליון שהוא היות אמת אשר לא יישג ולא יתאר ולא יוכל הדבור להשיגו כמין מהמינים ולא בצד מהצדדים מאצל עצמי ר"ל מאצל הברואה ומאחר שהיה זה כמי שאמרנו היו אלו הכחות הם ירשי זה העולם וישם מהם למעלה מהטבע הכללי וישם תחת הטבע הכללי ר"ל השמים היו איתם שילוחם כחותיהם לזה העולם ויניעו לו הנראין בזה העולם והישיגו איתם בעולם הנפש יעילם טבע כלל אמצעי אבל בזה העולם באמצעי והיו העולמים אשר תחת הטבע איריים כפי שיעור קבולם לאלו הכחות והנפש תמשיך להם כמי שימשיך השכל ותנהיגם כפי הסדור וכשתהיה הנפש כמי שאמרנו אי זה אדם שיחיה לו שכל יספק שהנפש עצם נכבד תמיד לא ימות ולא יכלה כי הוא פשוטה נקפת בכל מה שבוה העולם לא יהיו לה חיים (אח) [אחרים] והוא תחלת תנועת זה העולם והמנהגת אותו ואיך לא תהיה זו הנפש נכבדת תמידית והוא עצמית אינה מקרית והיא משגת הדברים באשר נדרשה החכמים באמנם שהוא עצם אירי לא מתגשם יניע עצמי ומה שתחתיו וישיג למה שתחתיו ממה שת"נ(ג) [נ]יע אותו ולא כמו שאמרנו מקצת חכמי זמנינו שהוא חומר מקבלת לחיים כי זה טעות אבל הוא עצם חי חיי מעצמי ר"ל שאין לאמצעי בחייה רישים אלא מהבורא כלבד אבל עצמה ומפני שהיתה בן היתה בעלת חיים תמידיים כי הבורא רשם בה החיים וחיה פשוטים לא היו מדבר אחר אלא כשהוא עכבר בשכל רשם בה יכן השמים והם הגרמים מהבורא ית' אלא שיש למימצעים בהם רישימים.

**ר"ט:** ואלו הגרמים פועלים ומרשמים מקצתם במקצתם ואיך אין ספק שהן פועלים ונפעלים ואין זה הפעל וההפעלות בענין אחד אלא מתחלה ויותר על זה וכפי שיעור החילים והיתרון תהיה קניית המעלות טובות והמדות הגמורות ומי שלא יקנה הדברים הארציים וקונה הדברים השכליים ישיג בזה העולם דברים רבים ממה שיבקש מדברי אותו עולם ואמנם השתני הענינים והפעלים מצד הגרמים הגלגליים הם אשר רכבו הניציה בזה העולם טוב לו משתרכבה האהבה בו אלא האדם שבוה העולם אינו יודע הדקקות אשר בין האהבה והניציה יאע"פ שהאהבה יותר זכה וחזקת הרוחניות ומפני שהיה הניציה



מכאן דברים יופרם כמי שיורבה הראית החישי הנראה כי הוא פעמים יבט  
אל דבר האחד כי פעמים ילפעמים יראה הצורה האחת יתני צורות ית  
צורות והראית השכלי יחד הדברים כמי כן הנוצית והאחבה ואמנם פעל  
הראית החישי זה מפני שאנו רואה הדבר אלא באמצעי ואיתי האמצעי  
גם מהמירב אבל הראות השכלי הרוחני הפשיט לא יצטרך לאמצעי כלל  
לא נשמי ולא רוחני ואמנם הנה כן מפני שהחיש הוא ממחז הנפש והנפש  
בשתלך למחז השכל ולעילוי לא תצטרך לאמצע אבל תדע הדבריוס  
השכליים כמי שידעם השכל ובשתהיה בזה העולם הנשמי יתצטרך לדעת  
דבר מהנשמי תצטרך לגם מה כי המחיש מירב יא איפשי למירב מכלתי  
גם (יממה) [ידמה] לי כי תשיג הנפש המחיש הנשמי ואמנם היתה הנפש  
כן מפני שאנו משנת הדברים הנשמיים אלא בכלים הנאותים לדברים המחשים  
ל (ר ל) יראתני על שהחיש השכלי לא יצטרך לאמצעי והראית החישי  
יפני] טרד לאמצעי הוא החיש הנשמי שאנו רואים שבשיתיה בין זה הראית  
(יש) [דבר זה המחיש גם מה יהיה איתי הגם כך לא ימנע הראית מדבט  
לאיתי הדבר הך ובשיתיה עב ימנע הראית מדבט איתי הדבר דמכיש  
בשיתיה הדבר כן כיש בשלא יהיה בין הראית והנראה דבר כלל שיהא  
יבט אלא מבט יתר מתקן מאיתי מבט החישי ומה הראיה עוד שאין בין  
הראית השכלי גם כי איתי העולם עולם פשיט אין כי אלו הדברים המירכבים  
דבטם אבל כל מה שבאותי העולם הוא דימה לי ואם אין ספק כי  
בשיתיה] ס] חלק האמצעי הנפשו הגם והפשיט הוד כי הראית יהיה יתר הך  
לא יתכן שישיג הראות דבר ממה שבוה העולם אלא באמצעי כי המישג  
בזה העולם הוא מירב אין כי דבר פשיט ואמנם נאמר שכל מה שיהיה  
האמצעי יתהיה הגם כי יתר מה] ת טבע יבטישתך האמצעי לא יקבל הראית  
דבר ולא יתטבע כי דבר מפני שהראית יתר כך מהמחיש הנשמי מאפי  
האיתי יתר כך מהמחיש מעט ימאחר שיהיה הדבר כן האיתי דימה לשתי  
הקציות יקבל הצורה מהמחיש מפני שיהא דימה לי יבטיא איתי אל הראית  
מפני שיהא דימה לראית ידו האיתי עב מהראית וזה מהמחיש ימנע הצד  
נאמר שכל אמצעי בין הרוחני והנשמי ולא יהיה האמצעי דימה לאפי  
הקציות כי אלו היה דימה לאחד הקציות הנה בין הראית והנראה מכלל  
יפקם בלי ספק יאולי הנה בין הראית והנראה מכלל לא היה הראית משג  
הנראה לעולם אבל מפני שיהיה דימה לגם דבך בעידם דימך הנה קרוב  
איתי מהרוחני הנשיא אבל הוא הנה כן הרוחנית אשר הוא אצל הנשמות  
לא מהרוחנית שיהא אצל הרוחנית ויאולי יכן הדבר כל הרוחנית השכלית  
הרוחנית אלא הרוחנית הנשמות הוא דימך הראית והנראה כי כל הרוחנית  
מהרוחנית יכל ידע יש בעידם אמצעי הוא נישא הללי ויבטיא וזה האמצעי  
נפטר ביידע ינאד ביידע.

**דבר א:** יאיתי האמצעי הנפטר ביידע משגמי במחשבו ילפני דמשיג

ואתו הנראה אשר בידוע יש לו פשוט נסתר ויש לו קליפות נראות והחושים ישיגו אותן הקליפות בלי ספק אבל האמצעי הפשוט הנסתר בידוע לא ישיגוהו.

**ר"ל ג':** והרישומים שנים רישום שכלי ורישום נפשי ור"ל ישכל גרם יש לישכל בו רישום מה ולנפש ג"כ ורישום השכל הוא הנלוי הגדול ורישום הנפש הוא הקטן ורישום הנפש נסתרים והידוע לא יוכל עליהם בידוע אם לא ישקוף הידוע עליו כעצמו לא יצטרך עליו שיבקש אותו בידוע אבל רישום הטבע לא יאמר לו רישום שהוא נראה וישיגו אותו החושים וזה הגדר שיוכלו עליו ההמון והנה התבאר האך הרישום השכלי מהמחשבה ורישום הנפשי מהמצייר ומי שיוכל לקבץ בין שני הרישומים הוא החכם המתענג בסודות החכמה ומי שלא יוכל לקבץ בין שני הרישומים הוא יבקש הנכבד שבהם והוא הרישום השכלי ואם לא יוכל עליו יבקש הרישום הנפשי כי הוא יוכל על רב ענין צורות אותו המבקש ומאחר שיהיה הדבר בן היתה כל עילה מהיסוד האמצעי יש לה ב' רישומים רישום מהעילה הראשונה ומתאמצע הראשון כמו שנבאר כי השכל יש בו רישום הכורא ית' והוא רישומו הגדול כי הוא עלול נכרא ויש בו הרישום השני מהיסוד הראשון אבל הנפש יש בה רישום היסוד ורישום השכל ואין בה מרישום הכורא אלא מעט אבל הטבע יש בו רישום השכל והנפש ורישום הכורא והיסוד בהם חלש מעט לא יוכל אחר להשיגו אבל (לא) [אלו?] הגרמים יש בהם רישום השכל והנפש כי אין לטבע רישום נסתר ורישום הטבע הוא הנראה ואין הרישום גשמי אלא בין הרוחני והגשמי ומה שהוא בין הרוחני והגשמי איפשר שיהיה נסתר ברישום הטבע והנה התבאר לכל מי שיבקש ידיעות אלו העצמים האך צריך שיבקשם.

**ר"ל ג':** ומי שהשליך ממנו קליפות אלו החושים עד שיהיה שכלי נפשי יוכל על רישום הכורא [והיסוד] ואע"פ שהוא באלה הגרמים יהיה רישומו יותר מרישום השכל והנפש שמישיגים מאצל הטבע והשמחה והתענוג שיכזה העולם הוא ידיעת אלו הרישומים שאמרנו באלה הגרמים ובשידע רישום הכורא ית' ורישום ה' ס' ד' ורישום ה' ש' ב' ל' ורישום ה' ג' פ' ורישום ה' ט' כ' ע' ויכח לצורת כל אחד מהם כזה הגוף עד שידע להכירו הוא ה' ש' מ' ה' ה' ש' ל' י' מ' ה' והאומ' שהשמחה היא מה שיביא הטבע לנפש מדרך החושים החמשה או מדרך תענוגי הגרמים כשיעדרו אלו ואותם השמחות הם קליפות לקליפות זו הידיעה שאמרנו ושמחת הנפש הבחמית משמחת הנפש המדברת ושמחת השכל ומי שלא ידע זה הוא סכל כשמחת הנפש הבחמית שהוא חושב שהשיג אותה והשגת השמחה הבחמית ותענוגיה הוא שעה ואח"כ תפסק אותה השמחה ונאבד אותו התענוג כמבט החוש לדבר מה כי יש לו בתנועותיו תענוג ואח"כ יעמד ויהיה כמבט אותו הדבר אבל שמחת השכל ושמחת הנפש לא תפסק ואינה נמ[א]ת אלא כל מה שישפע השכל עליה פעם

אחר פעם תתחדש לה שמחה ותענוג לא עכרי עליה בפעם הראשונה והרי הראוי הנכבד הנשאר היהנו הוך המעתיק בריהנות הרברים ועל כן כל שיביט השכל דבר מר לא הכינו האדם בפעם הראשונה.

**ר"ל ד':** ויתחדשו חיי איתי האדם והיו חיו נוספים בזה העולם יאי זו שמחה גדולה מחדש עולם החיים ויתחדשו לו החיים מפני שיתגלו לו כל סודות אותו העולם הגדול כי כל מה שישקף על דבר מסודות זה העולם ידע כמה שיגלה לו ידיעה אחרת מסודות אותו העולם ויבקש אותו ייוסף באיזה ידיעה יידע איתו קרובה מאיזה העולם ימחביר ית' והיו חדוש החיים בזה העולם והשאירות באיזה עולם ידמיין זה הראית החוש המשתתף כי החוש המשתתף כשיביט לצורה נפלאה ושמח בה יגיל גיל חדש הוך לא לאותה השמחה כלל לצורת אותו הדבר הנאה אלא אותה השמחה היא מכה הצורה הרוחנית שאצל המצייר כי כשהביט לזו הצורה הנאה העירה אותו בעל הצורה שאצל המצייר הרוחנית הפשוטה ויביט עם זו הצורה לאותה הצורה יאו יתחדש אורה ויברק ניצנית[ב]יה.

**ר"ל ה':** יגדר הנפש היא התחלת התנועה ועמידה וכשתחיה הנפש התחלת תנועה ועמידה א"כ [אין] ספק שהוא תשים הגרם מהנפש והוא עילת חיי הגרמים הגלגליים והאדריים כמה שהשימה בהם מהכחות המניעים והוא התחלת כל עומד שאינו מנוח[ת]נפש כי הוא התחלת תנועה והתחלת עמידה יזה נמנע שיחיה המתנפש הוא המתניע עומד כי המתניע כשתבטל תנועתו ההצגית הנראית יתניע תנועה פנימית תמידית והוא זולתי עומד יאכ אן הנפש התחלת תנועת כל מתנפש ועמידת כל עומד ור"ל שהוא התחלת כל מתנפש גלגלי וארצי כי הגרמים הגלגליים מתנפשים מתנועעים יחס עילת כל אלה הגרמים יאלי הגרמים יתניעו כשיעיר תנועת אותם הגרמים יתנועת אותם הגרמים כשיעיר תנועות הנפש הכללית כי הנפש הכללית היא עילת הגופים הגלגליים והאדריים כמי שזכרנו יכשתחו הנפש התחלת תנועה והתנועה היא חיי העולם אכ הנפש בעלת חיים לא תאכר לא תמית כי חיה מעצמה לא מצר הגרמים.

**ר"ל ו':** והמקום הפשוט הרוחני יתחייב על מי שישכיל כשיחיה זה שיראהו והוא בזה העולם כי הוא יראה השמים ויחיש אותם בראות העין יראה אלי הגרמים ויחיש איתם כהושים החמשה ועל כן לא יתכן שיחיה מירכב פחות משנים האחד פנימי והאחד חיצוני והפנימי מקום לחיצוני יאע"פ שחשיו לא יראהו כי כל פשוט למורכב וכל פנימי הוא יותר נך מהחיצוני יכשית זה החיצון יחזור אל הפנימי.

**ר"ל ז' = "ר"י:** כל מה שהוא איפשר שיחיה פעם ולא יחיה פעם אינו מציאות נמיר וכלע' א נ י ה יכל מה שאינו מציאות נמיר אינו תמיד יאני קיים כמי הלכן כי הלכן פעם יחיה לכן יפעם לא יחיה לכן יאילו היה לכן עם ליבני מציאות נמיר ירוח [יחור] (מחלכן לכן תמיד קיים לא ישיע[ג]ה מציאות

[ור"ל] כי כל מציאות הוא (מה) מציאות זולתו אינו מציאות מעצמו ויתך ויחזור אל המציאות שהיה עלתו וכל מציאות שלא יהיה באמצעות מציאות אחר הוא קודם לו אותו המציאות תמיד זולתי נתך וזולתי אובר.

**ר'ל"ה:** וצלילות המציאות הראשון תנועה ועכירתו עמידה ר"ל כי המציאות הראשון נכרא בלא אמצעות הם חיים ועולים מחיים הגמורים והם התחלת התנועה והתנועה היא החיים שמציאות הכורא הראשון הוא התחלת התנועה והוא חי באמת וכל מה שיתעבר יתגשם וכל מה שיתגשם יתגרם וכל מה שיתגרם יעמד מאותה התנועה שהוא החיים באמת והודיענו ה' ב' כי הנפש אינה מתה כאבן והיא בת חורין נקיה לא יתערב בה ד"א כלל ואם יתערב ד"א בה יזיק אותו הדבר בה כי ימנעה מעשות מעשיה הנכבדים המעילים בקלות מכלתי ישיציא המציאות מטבעה הנכבד וההנהגה הטובה שלא תחדל מלהתערב בעכירותה אם לא תתערב בעכירותה ישאר העכירות מועט מאור אפל לא יוכל ללכת אליו וכשתתערב בעכירותה אז תחרין שתהיה על תכונתה הראשונה וללכת לעולמה הנאות לה ואם ימנעה אותו העכירות שעתערב בו מלהשוב ללכת לעולמה תטה אליו ותחרין לנקות אותו עד שתוליכו עמה כי הנפש אע"פ שתטה זמן לאותו הדבר שנתערב בו והתערב בה דבר מטינוף תחרין ללכת לבית עילמה הנכבד כי הוא מתהווה בו באיתו עולם העליון התמיד מה שאמרנו שאינו גרם ולא תבנית לה ולא גוון.

**ר'ל"ט:** וצריכין אני לחקור (אם) [את] הנפש אשר בנו ונעייין מה טבעה וחקירה זו לא תהיה בזה הנפש שהוא בזה הגוף המלאה תאוות והחטופה בתענוגות הבחי[ו]ת הרעים עד שמישל עליהם הכעס והעול והחטם והדומה לזה אלא מהחייב שנחקור הנפש ישעובה כל זה והיא נקיה מכל טינוף ובה נדע מה היא זאת ומאי זה צד קבלה הטינוף ולמה ואיך ואז יתאמת לנו האמת ככל מה שבקשנו כי הנפש שנמשה הרעות האלו והיא נקיה בזה הגוף הרי היא כאילו אינה בו ולא קשורה בו וכשנדע מה זאת הנפש ומה עצמה ומה תארגו אותה לא נטעה בדברינו ולא במה שניחם אליה ונדע שהרעות נכנסות על הנפש ואין הרעות מצדה ומטבעה ועתה נחתום הספר בתשובה זו ונאמר שהנפש שהרחיקה ממנה טינופי הגוף ועשתה מעשים טובים ראשון... מעלות האדם המורכב כי נראה אותו ידחה הרעות הבחמיות כלם ולא יקבל מהם דבר כלל וכשתהיה נפש היא המקבלת המעלות האלהיות הנכבדות המחודשות ממנו בלא אמצעות אי"כ אין ספק שהנפש עצם נכבד מאד מסוג העולם העליון הרוחני האלהי הפשוט אשר אין בו דבר מהטינוף ועצמם אחד אין הפרש ביניהם וכשהתאחדה בנו והתאחדנו בה תשימנו מסוג אותו העולם הנכבד ואמנם היה אותו עליון ממנו אנחנו יותר נכבד שאנחנו נמישך הנפש למטה כתאוות הבחמיות והנמישך אחר הנפש נהיה מסוג אותו עולם בלי ספק כי הנפש טהורה רוחנית מסוג אותו העולם ואיתו העולם מסיגה.

**רמב**: ואמנם היתה הנפש תחת לאיתו העולם בהיותה בנף וימשיל הנף עליה וממשלת הנף עליה תהיה בנשותה לתאות הנפש הבחמית ואז ימשכו אותה למטה ותרחק מעולמה ואז תהיה ישפלה מלאה רעית אבל כשתמשיל הנפש על הנף ועל הנפש הבחמית תתעלה ותקרב מאיתו עולם עד שאיפשר שתראה הדברים כמו שהיו והוא איתם קדם שתהיה בזה העולם ואם יהיה אישר נצחה נפשו לגופו ומשלח עליו יביט לאיתו העולם תמיד כאלו הילך בו והוא בזה העולם ואע"פ שהוא בזה העולם כאילו אינו בו כלל וברצות החכם לחקור דבר צריך שלא יביט לקליפה החיצונה אלא ישתדל להביט רוחניות הדבר הפנימי כי הדבר הפנימי הוא העצם הנקי הטהור הנמור שהוא בעיניו ואם לא יעשה כן לא ישיג ידיעת איתו הדבר על אמתו.

**רמא**: עד הנה יגיע כינת חכמי המקבל מרבותיו וחדש משכלי עליהם והנם נאותים יחלקו על בת היונים במקצת ודבר כינה דבריו ימי שישתה ימי יתבונן מהם בחדרי הגן ויסתמכו לי קושינותי המתקשים ללבויתני ינחמים הצעתני על זו סבת פתיחת שער זה קבלתי מאמיני ישראל.

B. Nach cod. Paris 301.

**ריא**: אמר אבן דיקלים בספר העצמים החמשה הנפש בעולם השכל יש לה כל החושים והם יותר נכבדים מאיתם שיש לה בזה העולם כי בכאן הם מתחלקי משיגי דבר מתחלקים בעת מתחלקי ושם הם מתאחדים מתיקני רוחניים פשיטי כמו שהוא בעולמה יותר פשיטה ונכבדת ממה שדיא בזה העולם כן חשיטה יותר זכים ועולמה הוא העולם הפשיטי אישר תחת השכל והוא כמו גוף מה אצל השכל ואומר אני הוא המדבר כי זה מסכים לדעת תופשי התורה האמרים (Jebamoth f. 62a) אין בן דוד בא עד שתכלה כל הנשמות ישבנף רצינס בזה עד שיכלו כל הנשמות הנשפעות מהנפש הכללית הנקראת גוף ביחס השכל הפועל המקיף בה הקפה שכלית ואז יושפעי הנפשות ממקור השכל לא מהנף ואז יהיו ימית המשיח יצדיקי יביאו בו ולזה ביחס הנפש הרוחני אל הנשמות כן יחס רחשי אל החושים כי בכאן הם משיגי הרבני המתחלקי וישיג כל חוש מרם כפי השעור שיש לו ישם ישיג כל אחד מהם השגת הארבעה האחרני וזה לחזק התאחדותה ישם כי כל מה שחתאחד הדבר באחדות הוא יותר חזק ימות הצד היה האחד הדבר וההרבה אחד ועל כן היתה הנפש אישר בזה העולם בצלם ידמות לנפש הכללית והנפש הכללית צלם ודמות לנפש אישר בעולם השכל. וגם כי עולם השכל פשיט ורוחני אישר אין ראוי לאמר על הנפש ישם שדיא חשה כמו שהוא חשה בעולם הגשמי כי אין יחס ידפיין ביניהם הנה ואמר על שניהם חשה בשתיף חושם ויחדל אשר הובדלי

העולמות כן הובדלו ההחששות כי בעולם הפיזי והרוחני תחוש החשה כוללת או מתחלקת מבלי חלוק זמן אלא מדובק ונצחי והמוחשי" שם הם הצורות והאור הרוחני המתאחד בכל מיני התאחדות אשר אין דבר נכבד מהם ולא נעים.

[ר"ב]: אבל המוחשות כאן הם קליפות ומוחשות מורכבות הרכבה אחר הרכבה ושם הם מוחשות פשוטות כגדל הפיזי הראשון כי לכל דבר סגולה שקועה זכה תושג בהשכל נקי וזהו שלמות עצם הדבר ויש לאותו האור הוך הפשוט הרוחני קליפות מסתירות אותו הרוחני[ות] ולו הישי" משיגי' אותו כמו ישי' לקליפות חושים משיגי' אותם כי אין ספק כי כל מה שהוא בעולם המבוע הוא בעולם הנפש ומה שהוא בעולם הנפש הוא בעולם השכל אלא שכל אחד הוא בדרך יותר נכבד ורוחני ופשוט וכל דומה יודע בדומה הנשמי והרוחני כרוחני והפשוט בפשוט כ(י) [ק] יושג המימות האיש בכח (כ) [ה] המימות אשר באדם בכח וכן הקרירות וכמו שהמורכב משיג כפי הרכבתו כן הפשוט ישיג כפי פשוטותו.

[ר"ד]: ואילו החושים אשר בכאן הם כצלמים לאותם החושים הפשוטי' והמושיגים הם שלשה מינים רוחניי' פשוטים לא יושגו בחושים אשר בכאן כ'א בחושים הפשוטי' הרוחניים וגשמיים גסים יושגו בחושים אשר בכאן לא באשר ישם וגשמיים אמצעיים בין הרוחניים והגסים והם הגופי' השמימיים אשר מקצת החושים ישיגום ומקצתם לא ישיגום.

[ר"ה = ר"ו]: וענין הנפש ישם והשגותיה יובן בהב[נ]ת היצירה כי הכורא ברא עולם היסוד חי בחיים השכליים כי ימשוך אותם החיים מהכורא והוא ימשיך לו ההשארות בלא אמצעות וכ[י] סוד כל צורות העולם (ו) [ב] ענינו[ן] [ק] יפה ונחמד ממה שאפשר וכו' רישומי הכורא הנכבדים והנעימים שהם יותר נעימי' מכל נעים ונחמדים מכל נחמד שכלי ונפשי וכל אותם הצורות היסודיות מעילות (כ) [ב] עלות חכמה ואצל אותו ההוד (הט) [נ] עם ואותו התענוג יעמוד כל שכל ותעמוד כל תנועת ראית בעמוד תנועת הראות אצל אור השמש ונצוציה כי אותו האור ואותו (הט) [נ] עם ואותו ההוד ימשכו אותם מהכורא בלא אמצעות כי (הט) [נ] עם האמתי והחסד האמתי והיריעה האמיתית שם רישומיה ואחר כן ברא השכל באמצעות היסוד והמשיך לו הכורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים השכליים ימשוך אותם השכל מהיסוד והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות[ות] כל אשר ביסוד וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד היריעה וההוד והחסד והיו צורותיו [צורות] שכליות משיגות לצורות היסודיות לא שהוא ישיגם בעצמם היסודיים אלא בעצמו וכפי יעורו השכלי ואחר כן ברא הנפש באמצעות היסוד והשכל והיתה הנפש תמשיך החיים מהשכל והשכל ימש(ו) [י] ד לה (כ) החיים השכליים כמו שימשיך היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש תמשוך היופי וההוד והחסד

יהודיעה יכל המעלות הטובות מהשכל והיה היסוד הראשון שהוא ראשון  
נברא יסוד לשכל ולנפש ואחר כן [ברא] מין השמים שהם יסוד זה העולם  
באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד השמים קיים האור כי  
הוא מקבל הוזהר והאור מהביא באמצעות שלושה עצמים ומאחר שזהו כן  
היה עצם השמים יותר נשמי[ת] והיו הצורות אשר בהם מועטות הנועם  
יהודו והיה טבע השמים בקבל המעלות מהנפש והיה עולם השמים וצורותיו  
בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ונעים ויפה כי הוא במין הנפש ובן עולם  
הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר נכבד כי הוא במין שכלי ובן עולם השכל  
וצורותיו אצל היסוד הוא במין יותר נכבד מאלו השני עולמים כי הוא במין  
יסודי והיסוד הוא הנכבד שבהם והנעים והנהדר כי לו נועם והוד והזהר  
נמיר במין רבני כי רשימו הרבנות ישימו ישם וישם הם נראים קדוה נמיר  
לא יתערב עם דבר אבל הם נקיים בלא אמצעות ישימו מהוד הבורא ונעמי  
יחסדי וראוי אתי הנועם והנהדר והשמחה וכשיראו הצורות היסודיות ישם  
ראשיתם ישתחו וישבחו הבורא הגדול ואע"פ שיהא[ב] ותישבתותיהם הם  
היושבים שהם מקצרים ויהושבו לדרת למטה כי הם יודעים כי אין [ראות]  
ראשיתו איתם האורים ואותי הנועם וההוד כפי מה שהם והשכל ישימו הביא  
ישימו איתו נעמי במין שכלי לא במין האמת כאשר הוא בבורא וביסוד  
המדיבק בו.

[ר"ן ז'] ילפי שלחמה צורה רוחנית וצורה נשמית ואם רצה החכם תראה  
הרוחנית והנשמית מתאחדות ואם רצה תראה הרוחנית מופשטת והנשמית  
מפשטת יסוד עיני לעיין באלו הצורות ואחר יוכל לעלות ולבקש  
שאר הצורות אשר בעולם העליון ועיין אליהם והיאך הם אינם במקום  
והיאך הם מתאחדות ואינם בצורות יסודיות יצדק וישאר הנכבדים כי עם היותם  
צורות נעמיות ויפות הם נפים ובמקומות משינים ואינם כן איתם הצורות  
כי הם מתאחדות נאות ונעומות נראות באלו הם צורה אחת כי אין לאיתם  
הצורות מספר ילא הם במקום אבל הם מקומות רוחניות בעצם הנפש כי  
הנפש אינה בזה העולם במקום אבל המקום בה והוא יותר רחב ונדילך  
ממקום והראה כי זה העולם הוא בנפש לא הנפש בזה העולם והראינו  
מהלים כי האדם כהלים והיה רוחני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם אם  
כן אין ספק כי הוא המקום לעולם לא העולם מקום לה.

[ר"ן ז'] כי הוא באותי עולם יותר רוחנית ממה שהיה בזה העולם  
כהלים ואם הנפש הוא המקום האמתי לגשמים והעצמים ימפני זה יספיק  
אלי הנשמים אליה ואל עילמה וכמו שאלו הגשמים נכספים לעולם הנפש  
וצורותיה כמי כן תכנסו הנפש לעולם השכל וצורותיו והודו ותפארתו כי  
כל עצם יכל העולם יכנסו לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע והטבע  
יכנסו לעולם השכל באמצעות הנפש כמי כן השכל יכנסו לאור הבריא  
יחסדי באמצעות היסוד אבל היסוד יכנסו לאור הבריא יחשדי[ן] לחסדי

באמצעות ההכמה והאמת והטוב והיושר והר'שומים אשר בו ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד ובו כל הדברים מפני מה ישיגו לו מהכחות האור מההויה הנמורה ועל כן יכספו רכל אל ההויה הראשונה אשר היא ההויה באמת אלא כי יש מהם מה שיכספו כלא אמצעות כמו היסוד ומהם באמצעות כמו השכל ומהם באמצעות רחוק כמו הנפש והטבע ובכלל כל מה שבאותו העולם הוא הי מדבר ואין שם עצם כהמי וכאיתי העולם כל מה שבזה העולם או יותר אלא שהוא אינו במין מספר ולא במין תנועה מקומי.

[ר"ט:] כי הדברים נודעו משני צד(י)די בזה העולם הישיי יושבליי והחוש יעלה המספר על הגופי והשכל ידחה המספר מהגופי.

[ר"כ:] ואם יעביר זה אצל השכל הפרטי אין ספק שהוא יותר ראוי אצל השכל הכללי שהוא יותר חזק הפשיטות והרוחני[ו] ויותר מזה אצל היסוד מזה שהוא אצל השכל הנה איך כי אשר שם מהעצמי והצורות אינם במין מספר ולא במין מקום אבל הם במין פשוט רוחני שכלי כי השכל והנפש אינם יודעים המספרים מפני שהם קודם המספרים ולמעלה מהם כי המספרים גופלים תחת החושים לא תחת השכל והנפש.

[רכ"ב:] הנה איך שאין שם מספרים ובכלל העולה מכל דבריו שהכחות שרם בבאן לנו לא יתבטלו שם וזה הנקף אשר לנו בבאן הוא אשר שם אלא שהם שם נפשי[ם] רוחניים פשיטים יותר וזים ויותר צלולים מזה שהם בזה העולם כי אז יהיו טבעים נמורים וכאן הם מעורכים במינופי זה העולם והלאתו ומפני הטינוף וההלאה התעבו והיו גסים כבדי' כמו שאנו רואים איתם כבאן אבל כשיסתלקו מהם הטינופים וההלאה אז ישובו לטבעיהם הפשוטים כפי מה שנבכראו תחלה ויהיו החושים אז משינים לפשיטות מה שבנרמים מהר'שומות והאור הרוחני הנסתר מנרמים הפשוטים ואז ידעו הכורא ית' ידיעה אמתית כמו שידעתי השכל לו שידע (כי) [כי] הוא האור האמתי והאחד האמתי הנמור שאחדותו הוצה לאחדות שתחת המספרים והוא הטוב הנמור שהוא מקור הטובה ואז יהיה היושר והצדק ויראו היאך הם מתאחדים ואין שם חסד מפורק מהטוב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק מהאמת אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד וידעו כי נצחיות הנצחית שהוא למעלה מהנצה הוא העצם אשר נלאו העצמים המדברים מלהגידו והשתחו לו ונכנעו והשפילו עצמם לפניו ית' וית' שמו.

[רכ"ד:] ובכלל דבריו כי אין באותו עולם על כהמי כי אם אור בלא צל כי אין לאותו אור הפך ולזה יהיו החושים וזים מאד משינים הרוחנים הפשוטים אבל בבאן החושים מפורקים מהאור ואינם דבקים בו כי אם היו מדובקים בו לא היו מצטרפים לבקש ידיעת דבר כללי אבל היו יודעים מהחוש הנמור והיו משינים רוחניות הנשמים הפשוטים כי החוש והמחוש שם דבר אחד כמו השכל והמיושכל שהם דבר אחד וזה כי האור אינו אור



לשכל ולנפש כי אינו נאיר בזה האור לא השכל ולא הנפש השכלית כי האור הוא אור לאית העין הנשמית אבל האור הרוחני אינו נאיר כי והראיה על זה כי איתי עולם אין כי איר יהיה נאיר כי ואין שם משיש נשמי אלא משיש שכלי ומשיש נפשי ואין שם זה הדבור כי הנפש משחוא נראת על הניס תדבר לנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא לאיתו (הפסוק) כי לענינו ולא אל הנעימות כי יספיקו בדבור האמת העצמי הנפשי כי הדבור הוא בכחות הפנימיים לא בכלים חיצונים ומשישכלי אלי הכלים יהיה הדבור בכחות הפנימיים כמו שהוא בזה העולם שהוא בפנימיים ואז תהיה השמחה והתענוג וההוד והתפארת יותר וזים מזה שהוא בזה העולם והראיה על זה כי אני רואים שהשמחה והתענוג לא יגיעו אל הכה בשחם באים עליו מחוץ אלא אחר עיניו חזקה מבלי חזק ומפניו יצטרך בשינועיו אלי השמחה והתענוג לכחות הנפשי יגיע חזק יגיעה חזקה וילאה ויהיה לאיתר השמחה והתענוג השארות מה יפסק מחרה כי הניס מורכב אבל אם יגיעו לכחות הנפשיית השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה ובלא חילשה ישארו להם תמיד וכל מה שתעלה אל הדבורי היתה יותר חזקה הקיום וההתמדה ולא יקרו לה המקרים ולא ההנעם (פס) ויתחיה שכלי נמר ומשיג הדבורים השכליים והנפשיים ויהיה התאחדותך חזק וכל מה שיתחזק התאחדותך תעזוב הדבורי והזמן אחרך כי אתה קיים עומד לא תפיל תחת הזמן ומה שלא יפיל תחת הזמן הוא פשיט אין ספק.

**ר"ב ה' :** עד כי אמרי שהמקום שם והוישב בו הם דבר אחד והשמה כי הנפש שם היא (צו) ויתית יעילמה עולם אירי פשיט והוא באיתי עולם ואין בעילמה זמן ולא תנעה ולא העתקה מענין לענין ואם הוא המקום יהיה דעצם כי הוא יעילמה דבר אחד ואינה מפוזרת מעילמה כמו שהוא בבאן ולא וילתי המקום כמו שהוא בבאן ואין באיתי העולם דבר אחד כי אם דבר פשיט ויהני וכל הדבורים הפשוטים הרוחניים ושכאיתי עולם הם בעולם הנפש יעצמם יעצם הנפש יעילמה הם ממין אחד ואם אין ספק כי המקום והוישב בו הם דבר אחד ואין באיתי העולם דבר בזה כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל ואם אין שם עת ולא זמן לצאת מן הכה אל הפעל ואין שם מקום כי המקום יתקיים כי הוא מקבל לעתות בתנועה ואם אין שם הזמנים השלשה אין מקום לוישב אלא המקום והוישב הם דבר אחד כי כמו שהמשיכל האיש הוא ידמקום בשכל האיש הם דבר אחד בן המושכל הכללי והמקום שבושכל הכללי הם דבר אחד יותר מזה. הנה אם כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והרמה להם הם קיימים תמיד לא יכלי ולא יפסדו לעד לעולם.

**ר"ב ה' :** כי הנפש היא עצם נכבד תמיד לא ימית ולא יכלה כי היא פשיטה מקפת כל מה שבוה העולם ידוי לה חיים אחדים והיא תחולת תנועת זה העולם והמנהגת איתי ואין לא תחיה כי הנפש נכבדת תמידית

והיא עצמית ואינה מקרית והיא משנת הדברים ושמי את גדרה שהיא עצם אורי לא מתגשם יגיע עצמי ומה שתחתיו ממה שתניע אותי ואיננה כמו שאמרו האחרונים שהיא חומר מקבלת החיים כי זה טעות אבל היא עצם חי חיו מעצמו שאין אמצעי בחייה אלא היסוד והשכל ואל זה היתה בעלת חיים תמידיים כי הבורא רשם בה החיים והייה פשוטו ולא היה מדבר אלא מרשום השכל והיסוד והבורא.

**[ר"ב ט:]** ההכרחי שבין הראיות החושיות והראיות השכליות כי החושיות מרכה הדברים ומפריד[ות]ם מפני שאיני רואה הדבר אלא באמצעי ואיתי האמצעי הוא גרם מורכב אבל השכלי ייחד הדברים כי הוא פשוט ולא יצטרך לאמצעי כלל לא גשמי ולא רוחני וזה מפני שהחוש הוא ממדון הנפש והנפש בשתלך (למדור) [לבחון] השכל ועולמו לא תצטרך [לאמצעי] אבל תדע הדברים השכליים כמו שידעם השכל וכשתהיה בזה העולם הגשמי ותצטרך לדעת דבר מהגשמי תצטרך לגשם מה כי המוחש מורכב יא אפשר למורכב מכלתי גרם ידמה לו וכו' תשיג הנפש המוחש הגשמי והיה זה כן לפי שאינה משנת הגשמים כי אם ככלים נאותים לדברים המוחשים והיה הראיות השכלי המשיג בלא אמצעי הוא יותר שלם ויותר נכבד מהראיות החושיות המשיג באמצעי לראיה שאני רואים כי כשהיה (מן) [בין] המוחש והחוש דבר גם ועם ימנע הראיות וכל עיר שהיא יותר זך ובחיר יותר וישג בחייו ויראה על אמתתו ואם לא יהיה ישם אמצעי כלל הנה יביט אליי ויראהו יותר מתקין ובעולם הפשוט אין ישם אמצעי מורכב לא גם ולא זך אבל הכל פשוט דימה לשכל ולזה כשסילק האמצעי הגופני הגם והזך כי הראיות יהיה יותר חזק אך לא יתכן שישיג הראיות דבר ממה שכזה העולם אלא באמצעי כי המושג הוא מורכב אין בו דבר פשוט והסבה להצטרך לאמצעי הוא מפני כי הראיות יותר זך מהמוחש מעט ולזה היה האויר דימה לשתי הקצוות עב מהראיות וזך מהמוחש ויקבל מהמוחש וירשום בראית כי הוא דבק ביניהם דבוק קרוב רוחני מהגשם אך לא רוחני גמור בראית כי אלו היה דומה לאחר הקצוות היה בין הראיות והנראה מחלך ולא היה הראיות משיג הנראה לעולם ולזה אמרו כי כל הודיעות השכליות המגיעות מהודיעות הגשמות הוא דמיון הראיות והנראה כי יש ביניהם אמצעי נסתר ביודע (ונסתר) [ונראה] ביודע.

**[ר"ל א:]** כי ביודע הוא נסתר במחשבה ולפניו המצייר וביודע פשוט נסתר ויש לו קליפות נראות והחושיות ישיגו אותם הקליפות אבל הפשוט הנסתר לא ישיג[ו]הו.

**[ר"ל ב:]** ולפי זה אמרו כי לכל דבר שני רישומים שכלי ונפשי והשכלי הוא במחשבה והנפשי בחושיות והמקבץ שניהם הוא החכם המתענג בסידות החכמה ואם לא יוכל על שניהם יקבץ הנכבד ואם לא יבקש הנפשי לפחות יושכל בו רשום הראשון ורשום היסוד יכנפשי רשום השכל ורשום

הוסיד ימה(א)רא|שין מעט וכטבע ישים הנפש והשכל אבל מקוסיד  
יהראשין מעט יהליש מאד.

[רלג:] ילזה מי ישידע אלו הרשמים ישים הוסיד והשכל ודנפש  
יחטבע ויכיש לצורת כל אחד מהם עד ישידע להכירוי היא השמחה והתענוג  
ישלם לא שמחה יתענוג החושים בקליפות ובנפש הכהמות רק בנפש  
המדברת ישמחת השכל כי שמחת הכהמות יתענוגיה היא ישעה ותפסק  
איתה השמחה ויאבד אותו התענוג כאבד החוש לדבר מה כי יש לו בתניעתו  
תענוג יאחר כך יעמיד ויהיה נמאס אותו הדבר אבל שמחת השכל והנפש  
לא תפסק ולא תמאס אלא כל מה שישפיע השכל עליה פעם אחר פעם  
תתחדש לה שמחה ותענוג לא עברו עליה בפעם הראשון והיו הראות  
הזוהני הנכבד הנשאר הוך המעמיק ביוהנות הדברים.

[רלד:] לא הביט האדם בפעם הראשון יעל בן כל עיר ישיכיש  
השכל דבר מה יתחדשני הו איתי האדם ויהיו חיינו נוספים יאיוו שמחה יש  
מחדש החיים יהיה זה בן כי יתגלו לי סודות אותי העולם הגדול כי הוא  
כל מה שישקף על דבר מסודות זה העולם ידע שיתגלה לו ידיעה אחרת  
מסודות אותו העולם ויבקש אותו להסיף באיתה הידיעה ישידע שהוא קרבה  
מאיתי העולם ומהבורא ית' וזהו הרוש החיים בזה העולם והשואיותם באיתי  
העולם ידמיון זה החוש המשיגה בשיכיש לצורה נאה יפלאה ישמה בה  
יגל גיל חוק אלא שאיתה שמחה בלה לצורת אותו הדבר הנאה אלא  
איתה השמחה היא ניכח הצורה הרוחנית אשר אעל המציור הרוחנית הפשיטה  
יכיש עם זו הצורה לאיתה הצורה יאז יתחדש (צ)א[ו]רה (פ)ב[ר]ן נצוצות  
[רלד:] יבכלל זאת הנפש הכללית הוא היה מעצמה לא מצד הגרמים  
השמייים ודא הו העולם כפי שמה שגדרה הבני קדם שהוא התחלת  
תנועת הגרמים הנלגלים והארציים המתנועעים במה שבתן להם מהו(ב)הית  
המנוע[ו] וזהו התחלת מנוחה ועמידה לאשר אינם מתנועעים ועומדים דנה  
כי היא התחלת תנועה כל מתנפש לגלוי וארצי כי הנלגלים מתנפשים  
ימתנועעים והם עלת אלה הגרמים ואלו הגרמים יתנועעו כשעיר תנועת  
אותם הגרמים לתנועת אותם הגרמים כשעיר תנועת דנפש הכללית דא  
עלת הגופים הנלגלים והארציים יאב כשתהיה הנפש הכללית התחלת  
תנועה יתנועה הוא הו העולם אם דנפש בעלת חיים לא תאבד ולא תמית  
כי היה מעצמה לא מצד הגרמים.

[רלד:] יאילם דנפש אשר בני כאשר החזיקה טיפוי הניח בהחזקת  
התאית והרעית הכהמות בלן ילא תקבל מהם דבר רק תקבל המעלות  
האלהיות הנכבדות והישימים הרוחניים המתחדשים בלי אמצעי אין ספק  
כי דנפש הזאת אשר בני בזה האופן הוא עצם נכבד מאד מסוג דעולם  
העליון הרוחני האלוי דפשיט אשר אין כי דבר טיפוי יעצמם הוא עצם  
אחד אין הפרש ביניהם יכשתתאחדה בני יתאחדנו בה דנה היא תשימנו

מסוג אותו העולם הנכבד ואמנם היה אותו העולם עליין ממנו ויותר נכבד כי אנחנו נמשיך הנפש למטה בתאויות הבהמיות וכשנמשיך אחר הנפש נהיה מסוג אותו העולם ואיתו העולם מסוגה.

[ר"מ:] ואמנם תהיה הנפש תחת אותו העולם בהיותה בגוף ולא ימשל הגוף עליה כי ממשלת הגוף עליה הוא כשתמה לתאויות הנפש הבהמית כי אז ימשכו אותה למטה ותרחק מעולמה ואז תהיה ישלה מלאה רעות אבל כשתמשול הנפש על הגוף ועל הנפש הבהמית תתעלה ותתקרב מאותו עולם עד שאפשר ישתראה הדברים כמו שהיתה רואה איתם קודם שתהיה בזה העולם ואם יהיה האדם אשר נצחה נפשו למטה ומשלה עליו יביט אותו עולם תמיד כאלו הוא בו והוא בזה העולם ואע"פ שהוא בזה העולם כאלו אינו בו כלל ולזה כשירצה האדם לחקור דבר צריך שלא יביט אל הקליפה החיצונה אלא ישתדל להביט רוחניות הדבר הפנימי כי הוא העצם הנקי הגמור שהוא בעינו ואם לא יעשה כן לא ישיג ידיעת אותו הדבר על אמתתו ע"כ.

C. Aus Jochanan Alemanno's Collectaneen in cod. Oxford 2234 f. 151 a, 153 a.

## קצת ליקוטי' שהבי' אבן שם טוב פלקיירי מספר בנדרקלים בעצמי' החמישה.

[ר"א] אמר הנפש היא בזה העולם כצלם והדוגמא לנפש הכללית והנפש הכללית צלם נדונת לנפש ישרה' בעולם השכלי' ואם כי הנפש בעולם השכלי יש לה החושים והם יותר נכבדי' מהחושי' אשר לה בזה העולם, כי אלץ הנשמיים מתחלקי' וישיג דברי' מתחלקי' בעתות משונות והרוחניים מתאחדי' מתקוני' רוחניים פשוטי' כמו שהי' בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהי' בזה העולם, וכאן היא משגת כל חוש ממנה כפי השעור ישיג לו רבוי מהקבול, ושם ישיג כל אחד מהם מה ישיגי החושי' הארבעה, וזה לחזק התאחדות מפני כי כל מה שהתאחד הדבר באחדות הוא יותר פשוט ומה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ואת כי כמו שהי' פשוטה ורוחנית יאחדות כן תחוש בעולם השכלי כחוש מיוחד מה ישיגי החושי' כלם כללי' ומתחלק ואין שם חלק זמן ועת אלא חלוק העתקה כהעתק העצם והיא מדויק וזולתי מפורק אלא שהתענוג וההוד והשמחה אצל הנפחות כלא זמן ולא עת מה שאינו כן בזה העולם הגשמי, והראיה על זה מה שאמר ההכם כי המוחשי' שם הם הצורות והם האיר והנפש השכלית הרוחנית והצורות אחד בכל התאחדות, והם המוחשות הנאות והנכבדות אשר אין דבר

נכבד מהם ולא נעזימת [ר"ב] וכל המוחשית כזה העולם הן קליפות  
 (נרמ"י חש"י) ימורכבו יאותן הם פשיט"י כתכלית הפשיט"י והראיה על  
 זה מה שאמר החכם כי כל גרם ועצם סגולה שקיעה וזה תישג במחשבה  
 יושכל נק' וזי' שלא ידע אותה הסגולה לא ידע שטית עצם הדבר ואמנם  
 האיר הוך ה"י באיר עצם הדבר והנה התבאר ישיש בכאן פשוט רוחני יש  
 לי קליפות מסתירי איתי הריחנית. ואם אין ספק כי זה העולם ה"י בטבע  
 במין יותר נכבד. ומה שהוא בטבע ה"י בנפש ומה שבנפש ה"י בושכל ואם  
 אין ספק שהסוד בנפש כי הם עלילי' והם אצל הנפש במין יותר נכבד  
 יותר נאה ותדע הדומה בדומה והראיה על זה אצל החכם הרבנות זה האדם  
 ויטה' יידע המימות האש במה ישבו מהמימות גסה וכן ידע הקרירות במה  
 ישבו מהקרירות וכן שאר היסודות וכשיחיה המורכב משיג כפי שיעור הרבנות  
 כפי בן הפשיט ישיג כפי שיעור פשיטותי ופשיטותי יותר וך נכבד  
 כי הוא עלה, [ר"ב] איתם הצורות אשר בעולם הושכל הפשיט הם  
 רוחניות נכבדו, ובעולם הטבע שהוא גרם השמים הם יותר גסים, והם  
 בנשמות אצל הריחניות, כי אמר החכם שיעולם השמים אמצעי בין הרוחניים  
 והגשמיים כי כל מה שישגיהו החוש"י הגשמי"י הוא גשמי גמור, וכל מה  
 שלא ישגיהו הוא רוחני גמור, ומה שמקצת החוש"י ישגיהו ומקצתם לא  
 ישגיהו ילאו לחשיג הוא לא גשמי גמור ולא רוחני גמור ואמר כי  
 העצם השמים הוא לא פשיט רוחני ולא מורכב גשמי אלא ה"י בין הריחניות  
 והגשמות, ומה שממני גשמי הוא כמו התשעה הוגמ"י והאש והמינ"י, ומה שממני  
 רוחני נמצא ברוחני הפשיט כמו האיר והזוהר, ויתאחד באור העליון ויהיה אור  
 אחד ויהיה איתי העולם הרוחני אור גמור אחדותי אין ספק בו ולא יכנס כי  
 המקרים [ר"ד] כי לא יעברו כי אם בנשמי"י לא מעצמי"י הריחני"י וצורות  
 הנלכלי' פשיט"י רוחניות לא נשמיית, וכל צורה כזה העולם תשיג מהצורה  
 העליונה, והצורות השכליות ישישו על הצורות הטבעיות והם ישישו על  
 צורות זה העולם הנשמי וכל אחד מהם מרובק בחברו אלא שרבות מקצתם  
 מקרוב והוא יותר מאיר ויותר מקבל מהדבוק ומקצתם מרחוק והן פחות  
 מאיר, ואמר והתאמת כי הושכל עצם נק' טהור מכל שיושנה וכל הצורות  
 מתאחדות מצורתו יחס אצלו נאית ונעזימת כתכלית הנעים והיפ"י יחס  
 ההי' והתפארת והמבוד כלית אצל הצורות אשר אחרונם בראשיניהם,  
 והאשיניהם באחרניהם וחלק מהן מקיום בכל חלק מושל, כן יכל חלק נעשה  
 על כל חלק וכל חלק כפי הכל יוכל בחלק, כלית שישג השגת החלק  
 הכל, ואין להם תכלית מפני שהן בעד הכורא שידא חיות האמת אלא  
 בעד הרצון.

[ר"ן] אמר כי הכורא ית' כשברא עולם היסוד ר"ל דבר רוחני מוכן לקבל צורה מקינא (?) בדבר ית' רוחני ונשמי ימצא אותו וכולל ופשוט, ית' ברא אותו הי בחיים השכליים, ואותו היסוד מיושך אותם החיים מהכורא ית' והכורא ימשיך לו ההשאריות בלא אמצעות וביסוד כל צורות העולם וענין יפה נכבד מזה שאפשר, ושם רשומי הכורא הנכבד והנעמים שהם יותר נעים מכל נעים ונחמד! אבל נחמד שכלי ונפשי וכל אותם הצורות היסודיות מעולות בעלות חכמה ואצל אותו ההוד והטעם ואותו התענוג יעמוד כל שכל ותעמוד כל תנועת ראות בעמוד תנועת הראות אצל אור השמש ינצוצה כי אותו האור ואותו הטעם ואותו ההוד ימשכו אותם מהכורא ית' בלא אמצעות, כי הטעם האמתי והחסד האמתי והידיעה האמתית ישם רשומיה, יאחר כן ברא השכל באמצעות היסוד והמשיך לו הכורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים השכליים ימשיך אותם השכל מהיסוד, והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות וימשיך מהם יופי הצורה אשר בעצמו, ומשם ימשיך עוד ידיעה וההוד והחסד והיו צורותיו שכליות משיגות לצורות היסודיות לא שהוא ישיגם בעצמות היסודי אלא בעצמו וכפי ישעורו השכלי, ואח"כ ברא הנפש באמצעות היסוד והנפש והשכל והיא תמשיך החיים מהשכל, והיה השכל ימשיך לה אם חיים השכליים כמו שימשיך היסוד לשכל החיים היסודיים, והנפש תמשיך היופי וההוד והחסד והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל, והיה היסוד הראשון שהוא ראשון נברא, יסוד לשכל ולנפש. יאח"כ ברא השמים שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש, והיה יסוד השמים קיים האור כי הו' מקבל הוזהר והאור מהכורא באמצעות 'שלישה עצמי' והיה ג"כ עצם השמים יותר נשמי, והיו הצורות אשר בהם מועטו הטעם והאור והכבוד, והיה מבע השמים מקבל המעלות והנפש, והיה עולם השמים וצורותיו כנפש ואצל הנפש כמין יותר נכבד ונעים ויפה כי הוא כמין נפשו, וכן עולם הנפש וצורותיה אל השכל כמין יותר נכבד כי הוא כמין שכלי, וכן השכל עוד כמין נכבד מאלו השנים עולמי כי הוא כמין יסודי, וכל היסוד הוא הנכבד שבהם והנעים והנהדר, כי הוא הטעם וההוד והוזהר הנמור כמין רבני, כי רשומי הרבנות יושטו ישם ושם הם נראים הראות נמור לא יתערב עם דבר אלא הם נקיים בלא אמצאות ישיגו מהוד הכורא ית' ונעמו וחסדו ויראו אותו הטעם וההוד והשמחה, וכשיראו הצורות היסודיות ראשוניהם ישתחוו וישבחו הכורא הגדול ויועץ ייראו תושבתותיהם הם חושבי' שהם מקצרי' ויחשבו לרדת למטה כי הן יודעות כי אינם ראשוני אותם האורי' ואותו הטעם וההוד כפי מד שהם והשכל ישיג הכורא וישיג אורו ונעמו כמין שכלי לא כמין החויה האמת באמצעות היסוד כי הוא מדויק בו וכו'.

[ר"ן] אמר יהושע החכם באינו כי לחכמה צורה רוחנית וצורה נשמית וכשיהיה מחוייב לחכם ישם החכמה כמו ישצריך הראותה החכמה צורתה כמו שירצה אם רצה ישתראתו הרוחנית והנשמית מתאחדות ואם רצה תראה הרוחנית הופשית והנשמית הופשית וזה המעולה ממה יהיה מפעל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחד צורתה צורת התקון וה' צורה התקון והוא צורה ראשונה יתחייב על החכם שיבקש אותה אחר צורת החכמה יאחז ילך לבקש השאר ומשודמן הענין לצורות אלו הכחות או יכל לעלות לבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והואך הם אינם במקום והואך הם מתאחדות ואינם בצורות שבתו וצדק יותר דכב"י כי אלו אע"פ ישצורותיהם נעימות ויפות הם גופי' והם במקומות משינים ואין בן אותם הצורות אלא הם צורות מתאחדות נאות ונעימות נראית כאלו הם צורה אחת, ואין לאותן הצורות מספר ולא הן מקומות כאלו המקומות אלא הן רוחניות בעצם הנפש כי הנפש אינה היום בזה העולם במקום אלא המקום בה וה' יותר רחבה וגדולה מהמקום והראיה על זה העולם כי הוא בנפש לא הנפש והראיה כי הדבר בן החלום כי האדם בחלום היה רוחני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם ומשתהיה דבקה וה' בצדדי העולם אי' אין ספק כי ה' המקום לעולם לא העולם מקום לה.

[ר"ן] אמר והנפש כשתהיה באותו העולם הויה עצמית היא יותר רוחנית ויותר מתקנת ואי' כבר התבאר כי הנפש היא המקום האמתי לנשמה והעצמי ומפני זה יכספי אלו הנשמה אליה ואל עולמה, וכמו שאלי הנשמה נכספי לעולם הנפש וצורותיה כמו בן הנפש תכסוף לעולם השכל יצירותיו והודו ותפארתו ומה שאמר החכם כי כל עצם וכל עולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע, והטבע יכסוף לעולם השכל באמצעות הנפש, כמו בן השכל יכסוף לאור הכורא ית' והעיון לחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הכורא ית' והעיון אל חסדו באמצעות החכמה [מה] והאמת יחסיב והיושר והרשומים אשר בו, ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והגכבד יבו כל הדברים מפני מה ישיגיע לו מהכחות והאור ההויה הראשונה אשר היא הוית האמת, אלא כי יש מהם מה שיכסוף באמצעות ומהם מה שיכסוף בלא אמצעות, כי היסוד יכסוף אליה בלא אמצעות עצם הוא זולתי הכורא האמת הנמור וכשיהיה הדבר בן היה כל מה שיכסוף מהם אל ההויה באמצעות מעמי' יהיה אותי הכוסף יותר חזק והיה יפה ונעים ומאיר בתכלית דבה.

[ר"ן] ינאמר כמו ישאמר החכם כי כל מה שבאותו העולם או מדבר אין ישם עצם (כדאי) [כחמין] ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר, אלא יתה' אינו במין מספר ולא במין הצעה מקומית, וכבר הטיב החכם בכאור

הואך המספר שם והואך אינו במין מספר הוא אמר כי הדבר כלם הם טבעי משכי צדדי בזה העולם, האחד הושי והאחד שכלי, והחוש יעלה המספר על הגופי והשכל ידחה המספר מעל הגופי כי כל מה שישיגה החוש המספר יגדור אותו והראיה כי הוא כן המשקלי והמספרי והכמות אשר כי אלו הנמצא אצל החוש נמצא אצל השכל יותר אלא שאינם במין אשר אצל החוש כמות מספרי ומשקלי מפורק ואשר אצל השכל יתר כי הוא דק והדק ישים המשקל האחד הרבה בלא כמות וסוף עליו. והחוש לא יכל על זה אלא במין תוספת בכמות כן עוד המקום הנשמי לא יתרחב על החוש אלא במין כמות אבל השכל המרחב אצלו במין המצוק, והמצוק אצלו במין המרחב מכלתי שיהיה שם מרחב ולא מצוק, ואם הדבר כן כבר התבאר כי השם בשתיהו מה שאצלו בזה העולם כן הוא יותר וחזק התקון בעולם העליון ואצל השכל הפשיט.

[ר"ב] אמר וכבר הטיב החכם באמרו כי אם יעבור זה אצל השכל הפרטי והסבות אצלו כמו שאמרנו והשכל הפרטי בה מכות השכל אין ספק כי הוא אצל השכל הכללי יותר חזק הפשיטות והרוחנות הוא אצל חסוד מזה שח" אצל השכל, וכשיהיה הדבר כן יהיו הדברי אשר שם כלומ' העצמים והצורות אינם במין מספר ולא במין מקום אלא הם במין פשיט הוחי שכלי כמו שאמר החכם, ואף עוד כי השכל והנפש אינם יודעים המספרי מפני שהם קודם האחד, כי האחד מהמספרי כי הוא מהטבע. ואמנם ידע השכל והנפש האחד מאצל הטבע לא מאצל עצמיהם, ומאחר שחזו השכל והנפש לא ידעו המספרי והיו קודם המספרי לא היו המספרי אצלם והם למעלה מהמספרי וכל מה שילכו לעילם יהיה למעלה מהמספרי והמספרי לא יהיו שם כי המספרי הם נופלים תחת החושים ומנינם החושי.

[ר"ב] אמר צריך שנדע כי כשנדבק באיר הכורא והיינו בעולם השכל שיכטלו אלו הכחות שהם כבאן או לא יכטלו מפני שהם נפשיים רוחניים יש לשאיל אם החושי הנשמיים יכטלו אי לא אין ספק כי זה הגוף לא כבאן הוא אשר שם ואם לא יכטלו לא יהיה הנשם היא אותו הנשם אוב זה הנשם אין לו בריאה. ואם אמרו מה הכחית נאמר כי הם נפשיים רוחניים פשוטי והם שם כמו שהם כבאן אלא שהם יותר זכים ויותר צלול מזה שבוה העולם כי אז יהיו טבעיים גמורי והם היום יתערכו עמם טיפוי זה העולם וחלאתי ומפני זה התעבו והיו נסים כבדי כמו שהם היום, אבל בשיסתלקן מהם הטינופי וחלאתם אז ישובו לטבעיהם הפשוטי כפי מה שנכבדו תחלה והיו החושי או משיגי לפשיטו מה מהרשומי והאיר הרוחני הנסתר בנרמי הפשיט ואז ידעו הכורא ית' ידיעה אמיתית כמו שידעוהו השכל ידע כי הוא האיר האמת והאחד האמת הנמר שאחדותי



הוצה לאהדות שתחת המספטי והי' הרים הנמיד שד"י מקי' דטובי' ואו'  
 יהיה הוי"ו והצדק יראי' הואך הם מתאחדי' ואין שם חסד מפיק מה טוב  
 ולא טוב מפוק מהושר ולא יישר מפוק באמת. אלא האמת והחסד והיושר  
 יחטוב עצם אחד וידעו כי נצחית הנצחית שהוא למעלה מנצחית הנצח  
 הנקרא דהר, והי' העצם אשר שמו העצמים המדכתי' מהגדו' ושתחיי' לו  
 יכנעו והשפילו עיניהם למטה, החכם זה מבאר בלין זה העולם וביראה  
 שנית, ואמר כי יופלטו העור עמו כי בלין זה העולם הי' בשיודכו אלו העצמים.  
 [ר"ב ד'] אמר וכבר באר החכם זה באימרו כי אין באותי עולם צל,  
 אבל הוא עולם אורי' אלא אור והנפש הבחמית הי' צל לנפש המדכתי' ואין  
 שם צל כי הוא עולם האור, ועולם האור אין שם צל, ולא הוא הופך על  
 כל השך, ואין לאותו האור השך, ומה יתבאר כי אין באותי עולם נפש  
 בדמית, ולא באותי הנש' השך אורי' אלא אור, איך אין כי השך, ומשלא  
 יהיה שם השך יהיה מלא אור יהיו חיוני' וזים מאד משיגים הדוחקים  
 הפשיטי' והחיוני' בזה העולם מפוקי' מהאור אינם מדוכקי', ואלו היו מדוכקי'  
 לא היו מצטרבי' לבקש ידיעת דבר כלל אבל היו ידעני' מהחיוש הגבוה והי'  
 משיגי' רחוקות הנשמי' הפשיטי' בהם, ומה הצד אמר כי החיוש והמירוש  
 ישם דבר אחד. וכן השכל והמושכל, ומה שאמ' החכם כי האור אינו אור  
 לשכל הנפשי' ואינו נאור בזה האור ולא הנפש השכלית. כי האור הוא  
 אור לראות העין הנשמית, אבל האור הרחוקי' אינו נאור כי, והראיה על זה  
 כי אותו העולם אין בו אור יהיה נאור בו, ואין שם משיגש' נשמי' אלא  
 משיגש' שכלי' משיגש' נפשי', ואין שם זה הדבור, כי הנפש בשהיא נראת  
 על הגינה תדבר לנפש האחת דבור רוחני לא יצטרך לכלי' ולא לציות  
 ולא יצטרך לאיתיות המביאי' לעיני' ולא אל הנעיונות אשר יפסיקין הדבור  
 האמתי' העצמי' הנפשי', ואם אין ספק כי הדבור שני הוא בכחות הפנימיות  
 לא בכלים העיני', כי משלא יהיה הדבור כאלה הכלים אלא בזולתם. אם  
 אלו הכלים יבטלו, אבל יהיו אלו פנימיים באותם הכחות כמי' ישם בזה  
 העולם פנימיים מזה הצד. ואז תהיה השמחה והענוג וההוד והתפארת יתר  
 זכים מזה שהוא בזה העולם הזה, והראיה על זה כי אני הו"אם שהשמחה  
 יתענוג לא יגיע אל הכז' בשיחיו באים עלי' מחין אלא אחר ענוג ומנוחה  
 חזקה מבלי' הענוג יפני' שיצטרך בשיגיעו אלי' השמחה והתענוג לבחות  
 הנפש יגיע הענוג יגיעה יולאה ויהיה לאיתת השמחה והתענוג השארות  
 יפסק מהרה כי הענוג מורכב, אבל יגיע לבחות הנפשיות השמחה יתענוג  
 מחין כלא יגיעה ולא תולישו וייטארו לחם תמיד יוכל מה שתעלה אל  
 הדבורי' היות יתר מזה הקיום וההתאבה לא יקרו לך המקרי' ולא ההפסי'  
 יתהיה שכלי' נמר תשיג הדבורי' השכלי' והנפשיים יהיה התאחדותך תענוג  
 הראית יהונן אחרך כי אתה קיים עומד לא תפיל תחת הונן הוא פשיט  
 אין ספק.

[ר"ה] אמר ומה שאמ' החכם כי המקום שם והיושב בו דבר אחד ר"ל כי הנפש אורית ועולמה עולם אורי פשוט והי' מאותו עולם, ואין בעולמה זמן ולא תנועות וכשלא יהיו שם תנועות אין שם העתקה מענין לענין וכשלא תהיה שם העתקה איך הוא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת מעולמה כמו שהיא היום ולא זולתי המקום כמו שהי' היום, והראיה על כי אין באותו העולם דבר אבד, והוא פשוט רוחני וכשיהיו שם דברי' פשוטי' רוחניים אם הדברי' שבאותו עולם אמנם הם בעולם הנפש, ועצמה ועצם הנפש ועולמה מנוף אחד, ואיך אין ספק כי המקום והיושב בו דבר אחד.

אמר ואין באותו עולם דבר בכח כלל אבל כל אשר ישם הוא בפעל וכשיהיו שם הדברי' בפעל איך אין שם עת ולא זמן ולא יהיה שם מקום כי המקום יתקיים מפני שהוא מקבל לעתות וכשלא יהיו שם הזמני' הישלשה אין מקום אלא המקום והיושב בו דבר אחד, וכבר הישיב החכם באמרו כשתרצה שתביט למה ישם הבט אל דוגמתו והוא המקום השכלי הוא והמקום האיש' אשר בשכל האיש' הוא דבר אחד, כמו כן המקום הכללי והשכל הכללי הוא והשכל דבר אחד כמו שהוא באיש' ויותר וכשיהיה הדבר כן כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והדומה לו כלו קים תמיד לא יכלה ולא יאבד.

אמר וכשברא הבורא הטוב הגמור, ואח"כ ירד למטה לסבה שזכרנו, היה אפל והיתה אותה האפלה מקרה על הטוב העצמי, והיה הבורא יודע אותו המקרה ההוא באותו העצם הראשון, ומפני שהיה כן לא היה יודע הדבר אלא במין הטוב, וכן ידע הבורא מה ידענוה לזה במין הראשון, והראיה על זה מה שאמ' החכם כי הטוב הוא מגבול העצמים הפשוטי', והרע מגבול העצמי' המורכבי' כי אי אפשר שיהיה הרע אלא מאצל שכליות המוחשי' המוגשמי' אבל אצל המופשטי' אין רע כלל, וכן הטוב לא יהיה אלא מאצל השכליות הרוחניות הפשוטי' אבל מאצל המוגשמות לא יהיה טוב כלל, וזה המאמר נכבר מאד, ואם הדבר כן אין ספק כי הרע אל הטוב כמו שהעונג קליפה לעצם הפשוט כמו שהעונג מקרה עצמי אצל העצם הפשוט הגמור.

[ר"ו] אמר והשכל לא יביט לעצמו מכח נקי כי הוא צמוד להביט למה שהיה חוץ ממנו ואל הדברים שהם תחת עצמו, ואין הדבר' כולם תחת עצם השכל והנפש, כי היסוד הראשון ורישומי הבורא ית' שהם למעלה מהיסוד הם חוץ לשכל והשכל יביט תמיד אצל רישומי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט אל עצמו כי הוא יביט לעלוליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו וישוב ממנה אל הבורא, ואורו יאפל עד שיאור באור הבורא ואור היסוד, וכן הנפש תביט למה שהוא חוץ ממנה כמו אל השכל. וכשתביט אל השכל תאיר ותתעלה ותהיה נפש אמת ותהיה מתאחדת באור

השכלי, אבל כשתביט לעלוליה הוא מבטת לעלוליה ישהם תחתיה וכשתביט לעצמה היא תביט אל המקצת ישהם אשר בעצמה מהשכל כמי שתביט השכל אשר בעצמו מהסוד, והיא תתמיד העיון אל השכל עד שתאיר באור השכל ותתאחד בו ותהיה היא והשכל דבר אחד, וכן הטבע, אבל אל העצמים הפרטיים רוב מבטם למה שהוא תחתם מהפעולות האובדות לא אל העצמים, וכשתשוב הנפש ותעיין לעלתה, ויביט השכל כמו כן לעלתו כי הוא תאור מאור השכל כמו שיאור השכל מהסוד, ותביט אל העצמים הפשוטים הנכבדים ויתאחד כל עצם במקורו עד שיהיה הוא ומקורו דבר אחד אבל עצם האמת הראשון שהוא כל אמת הוא מביט לעצמו, ולא יצטרך להביט לדבר הוא חוץ מעצמו כלל, וכשיביט לצורות הדבר אם לעצמי לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל, אלא מבטו לעצמו היא ידיעתו לעצמו, וידיעתו העצמית ה' מחדשת כל צורה במין הרצון, כי כשיהיה במין הרצון לא נצטרך דבר אחר, או נאה כי הצורה היתה בו קדימה.

**[ר"ב ז']** אמר ולא יתכן לחכם שיוכל להוציא כל מה שהוא בשכל במין פשוט רוחני בדבור גופני, אבל המחוייב לחכם ויורה עליו לבאוב היאך יבקש ויורה וזולתו לזה המבוקש. כי אין אדם שיוכל להוציא כל מה שבשכל בדבור וכשידע המבקש הענין וישקוף על המבוקש עד שיראהו יוכל להוציא אותו אל הענין יותר מהראשון ואפשר שיהיה מעט. כי הדבור אינו ככל בני אדם על שיעור אחד וכל על שיעור זכות השכל ואפשר שיהיה השכל זך ויהיה הדבור חלש מצד ואפשר שיהיה כלי הדבור זך ויתרחב הדבור ולא יהיה השכל זך כשיעור זכות הדבור והרחבתו, וכשיהיה שנים אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דיבור כפי אנשי אותו הזמן, כי אנשי הזמן הקדום היו יותר נכונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמננו כן יהיו מה שאחרנו ודברי הראשונים עמוק אצל האחרונים.

**[ר"ב ח']** אמר וכשתרצה לבקש ולחקור הבוא הראשון לא לבקש אותו בדברי המושגים, אלא בקש אותו בעצמו או מאצל עצמו כי אתה כשתבקש אתי מאצל עצמו אי בעצמו ותביט אצל עצמו ואחרי תשמש ראות השכל אצל עומק הפעם המבוקש תשיגהו ותעיין אליו מקף ככל הדבר הסודיים והשכליים והנפשיים והטבעיים ותמצאהו המציאות המספיק ידעת כי לא יסתר ממני דבר מידעתם אבל אם תבקש ידיעתו מחין עצמו כלומר מאצל הדבר ותביט בראיית החושים והשכלים כל מה שהוא חוצה לי לא תשיגהו ולא תראהו לא חושי ולא שכלי, ובאחר שיהדבר כן, איזה תאר יאזנה יכלת, ואיזה דבור יוכל לתארו במין מהמינים אלא אם יהיה במין שיזא עלה, ובכך אמר החכם מאמר אחד נכבד היאך תישג העלה הראשונה.

## 5. Der Einfluss der „fünf Substanzen“ auf Ibn Gabirol.

Wohl ist es zunächst ein Vermissen, eine getäuschte Erwartung, was sich bei der Musterung dieser Fragmente uns aufdrängt. Vergebens suchen wir darin nach einem Anhaltspunkte für die Lehre von der durchgängigen Zusammensetzung alles Geschaffenen, dem Vorhandensein von Materie und Form in allem Geistigen so gut wie in allem Körperlichen; den Hauptbeweis Schemtob Ibn Falaquera's für seine Behauptung der entschiedenen Abhängigkeit Salomon Ibn Gabirol's von den „fünf Substanzen“ des Empedokles bleiben die Fragmente uns schuldig. Allein dieser Umstand ist nur ein Zeichen dafür, dass es vielleicht nur der geringste Theil des Buches ist, der in unseren hebräischen Fragmente zu Tage tritt. Das Buch ist, wie Ibn Falaquera es kennzeichnet,<sup>1)</sup> darauf aufgebaut, dass alle geistigen Substanzen eine geistige Materie besitzen. Wenn wir nun gerade dafür die Belege vermissen, so beweist es nur, dass der Kern des Buches verloren d. h. noch nicht gefunden ist. Die Auszüge, die uns vorliegen, waren von dem Interesse des Sammlers an der eschatologischen Psychologie unseres Buches, an der Schilderung der Wunder und Wonnen der Seele bei ihrer Heimkehr und ihrem Aufstieg durch die Welt der reinen Substanzen zum Urquell alles Seins, bestimmt und geleitet. Aber auch so bieten sie eine ganze Reihe hervorstechende Aehnlichkeiten zu den Aeusserungen Ibn Gabirols, die bei aller Geschlossenheit seines mit dem strengsten Scholasticismus ausgebauten Systems die Abhängigkeit von dieser Quelle unwidersprechlich verrathen.

Vor Allem ist es die Stellung der Materie im System Ibn Gabirols, die an die „fünf Substanzen“ erinnert. Wenn

<sup>1)</sup> וזה הספר בנוי על כיוש לכל העצמים הרחוקים יסוד רוחני. Munk, *Mélanges* p. 3 hat diese Aeusserung auf die „Lebensquelle“ bezogen, die Ibn Falaquera nicht zu charakterisiren brauchte, da er ja eben daran gieng. sie dem Leser compendiarisch in Uebersetzung vorzuführen. Vgl. dagegen Guttman a. a. O. p. 33 n. 5, wo Munk's Uebersetzung stillschweigend berichtigt ist.

eine Vermuthung über die Bedeutung dieses Namens und damit auch über den Inhalt des Buches nach diesen Fragmenten gestattet ist, so werden es die Substanzen des Schöpfers, des Urelementes oder der Materie, des Nus, der Seele und der Natur gewesen sein, denen die Darlegungen des Ganzen gewidmet waren.<sup>1)</sup> Unmittelbar auf den Schöpfer folgt in der Rangstufe der Wirklichkeit und für die denkende Betrachtung, die Materie, das Urelement,<sup>2)</sup> wie Pseudo-Empedokles und Ibn Gabirol mit dem gleichen arabischen Worte es bezeichnen, die grosse Grundlage alles Geschaffenen in Geister- und Körperwelt, „der Thron der Herrlichkeit“,<sup>3)</sup> der Träger aller Existenz.

Dieselbe Übereinstimmung offenbart sich in der Annahme der übrigen Substanzen und der Anschauung von ihrer aufsteigend geordneten Schönheit und Herrlichkeit, wie in der Lehre von dem in allen waltenden Parallelismus

1) Vgl. die Fragmente § 16 und 32.

2) Der Gebrauch von **אֶלֶמֶנְטָרִי** für Materie im Original des Empedokles ist durch Schahrastāni ed. Cureton p. 261s. und für Ibn Gabirol durch das Citat bei Mose Ibn Esra (s. Harkavy a. a. O. 135 Nr. 4) bezeugt. Die Uebersetzung der Aeusserung über das Urelement bei Schahrastāni lautet nach Haarbrücker II, 92. völlig unverständlich: Empedokles sagt ferner: der erste Grundstoff war einfach, von ähnlichem Wesen als die Vernunft, welche unter ihm ist, und nicht ist das unter ihm schlechthin einfach, d. h. Ein Ungemischtes von ähnlichem Wesen als die Ursache, sondern Verursachtes ist nur zusammengesetzt, sei es eine der Vernunft angehörige, oder eine dem Sinne angehörige Zusammensetzung. Empedokles sagt hier jedoch wörtlich: „Die Urmaterie ist einfach von Seiten des (d. h. im Verhältniss zum) Nus, der nach ihr folgt, jedoch nicht absolut einfach, d. h. durchaus Eins — Z. 9 ist **וְהוּא** zu streichen; vgl. Munk a. a. O. 243 n. 3 — von Seite des Wesens ihrer Ursache [sc. Gottes], denn es giebt kein Verursachtes, das nicht entweder geistig oder sinnlich zusammengesetzt wäre.“ Hier liegt der Gedanke Ibn Gabirols von der Zusammensetzung alles Geschaffenen klar ausgesprochen. Ich erblicke hierin auch den Beweis, dass Schahrastāni in diesem Theile seiner Auszüge die „fünf Substanzen“ excerptirt hat. Für die übrigen Substanzen vgl. Ibn Gabirol IV, 25.

3) Vgl. Munk a. a. O. 144 n. 2. Rosin. Monatsschrift 42, 31 n. 1.

der Erscheinungen, der uns in die Lage setzt, durch die Erkenntniß des uns Nächsten auf das Entfernteste zu schliessen, aus der Vertiefung in das uns gleichsam fassbare Ende der Welt uns zur Ahnung des äussersten Saumes der Schöpfung emporzuschwingen. Das Aehnliche in uns erkennt das Aehnliche ausser uns;<sup>1)</sup> die Versenkung in den Grundriss, in das Schema des Alls, die wir in uns tragen, hebt uns empor über die Schlacke und den Schmutz der Materie von Sphäre zu Sphäre, von Substanz zu Substanz und weist unserer Seele den Heimweg zum Schöpfer, dem Urquell des Guten, wie ihn in der Sprache des Neuplatonismus Empedokles und Ibn Gabirol wie die Bücher des Hermes<sup>2)</sup> benennen.

Die fortgesetzte Reinigung unserer Sinneneindrücke, das unablässige Abstreifen der sinnlichen Hüllen und Schalen, in denen die Gedanken in der Sinnenwelt uns begegnen, das Erklimmen immer höherer geistiger Standpunkte, von denen aus die scheinbar so unendliche Körperwelt

<sup>1)</sup> Es ist dies eine der wenigen Spuren echten Empedokleischen Gedankengutes in den „fünf Substanzen“. So heisst es v. 281—83 Stein

ὡς γὰρ μὲν ἄνθρωπος ἀνθρώπου μάχεται, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὁρῶσιν.  
ὁ δ' ἐπ' ὁὗτο ἔζη, δαλκρὸν δαλκρῷ δ' ἐπὶ γένηεν.

oder v. 333—35 Stein:

γὰρ μὲν γὰρ γὰρ ὁπώπηνεν, ὕδατι δ' ὕδατι.  
αἰθερὶ δ' αἰθερα δὲ ἔχον ἄχρ πρὶν πρὶν αἰθερῶν.  
σπορῶν δὲ σπορῶν, νεῖκος δὲ τὸ νεῖκει λυγρῶ.

Vgl. Theodor Gompertz, Griechische Denker I. 189, 191.

<sup>2)</sup> Vgl. die Fragmente § 23 p. 28 מקור ההתבה übersetzt Ibn Falaquera Ibn Gabirol V, 74, während es bei Gundisalvi (F. V. p. 33827) lautet: sicut conuenit illi ינבוע אלבר heisst Gott bei Hermes Trismegistus an die menschliche Seele ed. H. L. Fleischer p. 4<sub>2</sub>. Vgl. Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed. O. Bardenhewer p. 5<sub>8</sub>. Die frühe Benutzung auch dieser Schrift in der jüdischen Litteratur beweist das Bachja b. Josef zugeschriebene Buch תורת הנפש les reflections sur l'ame traduites de l'Arabe en Hebreu . . par Isaac Brody, wo p. 71<sub>15</sub> der Nus התתבה genannt wird. Das ist aber die Bezeichnung, die Hermes ed. Fleischer p. 74, Bardenhewer p. 11<sub>6</sub> dem Nus leiht: אלתרמאן אלנעשם אלהאנב אלקרר d. i. der höchste Dolmetscher und nächststehende Kämmerer Gottes.

immer mehr eingeschrumpft und zusammensinkt, bis sie zu einem Punkte in unserem Denken wie das Schiff auf dem Meere oder der Vogel im Weltenraum verschwindet,<sup>1)</sup> das ist die grosse Annäherung an den Quell alles Seins, unser Lebenswerk, die Arbeit unserer Rück- und Heimkehr.

Die wahre Entschränkung beginnt freilich erst, wenn die Fesseln der irdischen Materie gefallen sind, wenn die Mühen und Qualen der in Zeit und Raum beengten Wahrnehmung einer unendlichen Aufnahmefähigkeit der bei höheren Substanzen weilenden Seele weichen, in der alle Schranken und spezifischen Energicen unserer leiblichen Sinne aufhören, nicht mehr trennende Medien zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem vermittelnd sich

<sup>1)</sup> Das arabische Original der classischen Stelle III, 37 bei Ibn Gabirol liegt uns jetzt in dem Citate Mose Ibn Esra's vor, s. Monatschrift 43, 134 f. Offenbar durch das Homoteleton von פסיה veranlasst, fehlt ib. l. Z. der hebräische Wortlaut der Zeile bei Ibn Falaquera: ופעם תהיו שאתה חלק מהם מפני הקשר שבעצם השם und bei Gundisalvi p. 205<sub>2</sub>: et aliquando putabis quod sis aliqua pars illarum, propter ligationem tuam cum substantia corporali. Im Texte des Uebersetzers Mose Ibn Esra's, Zion II, 121<sub>20</sub>, war diese Lücke bereits vorhanden. Auch Mose Ibn Esra hat in seinem Citate aus der Lebensquelle bereits ebenso wie Ibn Falaquera die Antwort des Schülers zur Rede des Lehrers hinzugenommen und in die zweite Person verwandelt. Ibn Falaquera hat viel treuer übersetzt als der Uebersetzer Mose b. Esra's. Dieser giebt ויתקין פי אליאד — אל im Texte bei Harkavy p. 135 Z. 1 ist zu streichen — ואני תשם נחת השכלית wieder אלמסקילאת — ואם עליה במדרגות העצמים המשכלים, genau wie Gundisalvi p. 205<sub>3</sub>: et elevavi me per gradus substantiarum intelligibilium. Das darauf folgende: et deambulavi in amoenitatibus earum floridis, das l. F. weglässt und M. b. E.'s Uebersetzer, Zion II, 121<sub>21</sub> frei durch: ויתלמד פי במאמרה wiedergiebt, lautet im Original: וישמעיהו Zion II, 121 ergeben sich jetzt die Verbesserungen: Z. 10 לשום: für לשש, Z. 12 הטבע für הטבעי; Z. 19 ist מכלי הפשט כיתה vielleicht zu streichen. Aber auch im Texte Munk's erweist sich die Correctur von וישמעיהו in וישמעיהו f. 110b n. 1 als irrig. שתרצה zieht dreierlei Constructionen nach sich: וישמעיהו, וישמעיהו, während אדם אדם nur die eine mit אן zeigt, die im Texte bei Mose Ibn Esra nachgeahmt ist. Aus משה המורה p. 141 war am Anfang von III, 37 העצמים הפשוטים aufzunehmen, das dem Original אליאד אלמסקילאת entspricht, obwohl auch Gundisalvi p. 204<sub>13</sub> has substantias העצמים אל übersetzt.

ausbreiten, Ein Sinn für alle, alle für Einen sich aufthun, eine Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit ohne Schranke die Seele von Wonne zu Wonne emporträgt und mit ungeahnter Seligkeit erfüllt.

Derselbe Hauch der Sehnsucht, der durch die Welten fluthet, erlöst die Seele des Menschen aus der Haft der Materie. Aus der Welt der Vielheit und der Vergänglichkeit führt unser Weg empor zum Einen alle Stufen des Daseins, die Reihen und Ränge der Substanzen hindurch, die nach ihrer Nähe zum Urquell der Einheit oder der Güte und des Daseins an der Erhabenheit und dem Abglanze des ersten Lichtes theilnehmen.

Die hier nur in grossen Zügen skizzirte und selbst innerhalb dieser Schranken nicht durchweg aus Ibn Gabirol zu belegende Aehnlichkeit und Uebereinstimmung in den Anschauungen der „fünf Substanzen“ und der „Lebensquelle“ bestätigt sich auch in jedem Punkte an dem die Betrachtung in das Einzelne eindringt. Die Lehre Ibn Gabirols von den Vermittlungen und Ueberbrückungen, welche alle Stufen des Geschaffenen verbinden, wird von Pseudo-Empedokles mit dem gleichen Bilde von der Luft, die sich zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen ausdehnt und an Beider Eigenschaften theilnimmt,<sup>1)</sup> veranschaulicht. Gröber als das Sehorgan, feiner als die gesehene Materie, bildet die Luft die natürliche Brücke gleichsam, die vom Ufer der Sinnendinge zum Ufer der Wahrnehmung hinüberleitet und so zwischen dem scheinbar so Ungleichen unmerklich vermittelt.

Bei der Beurtheilung des Abhängigkeitsverhältnisses Ibn Gabirols von Pseudo-Empedokles und dem Maasse desselben ist aber auch der Umstand nicht zu übersehen, dass dasjenige Buch, in dem für die eigentliche Benützung der „fünf Substanzen“ Raum war, die Metaphysik oder die Lehre vom Willen, der Ursprung des Wohlthuns und die

---

1) Vgl. F. V. 194<sub>1-12</sub> V, 13 Ende = F. V. 285<sub>21</sub>.



Ursache des Seins, wie sein symbolischer Titel<sup>1)</sup> gelaute hat, verloren ist, wenn es jemals Öffentlichkeit und Verbreitung erlangt hat.

Jedenfalls erfahren wir aus den Fragmenten der „fünf Substanzen“ genug, um zu begreifen, wieso die Lehren des Empedokles, wie es das Beispiel Ibn Masarra's zeigt, als eine Art geheimen Glaubens dem Islam gegenübergestellt wurde. Es ist die religiös-ethische auf eine fortgesetzte Läuterung und Erhebung der Seele gerichtete Tendenz des Neuplatonismus, die in diesen Gedanken eine der Religion feindliche, sie beeinträchtigende und entbehrlich machende Ketzerei erscheinen liess.

Für die Entscheidung der Frage nach dem eigentlichen Urheber der unter dem Namen des Empedokles gehenden Schrift dürften diese Fragmente, die noch dazu in Folge der Uebersetzung noch mannigfache Dunkelheiten aufweisen, kaum ausreichen. Wie wenn sie vollends als Uebersetzung einer Uebersetzung sich herausstellten? Die Analogie zweier den Namen des Aristoteles fälschlich an ihrer Spitze tragender Bücher wie der Theologie und des Buches vom reinen Guten oder de causis würde darauf hinweisen, dass auch die „fünf Substanzen“ nur die Unterschiebung eines griechischen Buches oder eines Auszuges aus demselben durch den arabischen Uebersetzer, nicht aber eine vollständige Erfindung und Fälschung darstellt. Wie die Theologie, die man dem Stagiriten zuschrieb, als Compendium aus den Enneaden des Plotin und das Buch vom reinen Guten als ein regelloser Auszug des sog. Ele-

<sup>1)</sup> F. V. V. 40 p. 339<sup>10</sup>: et iam disposui verba de his omnibus in libro qui tractat de scientia voluntatis; et hic liber vocatus origo largitatis et causa essendi. Ibn Gabirol citirt V, 8 p. 269<sup>23</sup> auch eine Schrift: tractatus de esse, die ebenfalls verloren ist. Origo largitatis dürfte dem p. 54 n. 2 aus Hermes Trismegistos nachgewiesenen יצוץ אלמין entsprechen und somit den Namen des Schöpfers oder seines Willens umschreiben, wodurch Munk a. a. O. 223 n. 1 zu ergänzen ist.

mentarbuch der Metaphysik von Proklus<sup>1)</sup> sich erwies, so wäre es an sich nicht unmöglich, dass in dem den Namen des Akragantiners sich anmassenden Buche, wenigstens dem Kerne nach, eine Schrift aus dem griechischen Alterthum<sup>2)</sup> in einer arabischen Bearbeitung oder Verkürzung auf uns gekommen sei.

In keinem Falle aber darf die Urheberschaft an den „fünf Substanzen“ Salomon Ibn Gabirol selber zugeschrieben werden.<sup>3)</sup> So viel wir auch von der Gedankenarbeit des Philosophen von Malaga verloren haben mögen, das angebliche Buch des Empedokles hat sicher nicht dazu gehört. Er hat niemals fremde Namen für seine Schriften missbraucht und ebensowenig hinter Empedokles wie unter „Salomo dem König der Juden“ sich versteckt, unter dessen Namen ein ganzes Schriftthum bei den Arabern einhergeht, dessen Urheber man gleichfalls in Ibn Gabirol hat entdecken wollen.<sup>4)</sup>

1) Ueber das Verhältniss des *liber de causis* zur *σπουδαίως* *θεωρητικὴ* des Proklus, vgl. Bardenhewer a. a. O. 12—37.

2) Eine Vorstellung von der Geschichtskunde des Fälschers erweckt § 23, wo Empedokles Plato als Zeugniss für die Wiedererstehung der Welt nach ihrer Auflösung anführt, wobei vielleicht, wie mir Prof. Dr. J. Freudenthal mitgetheilt hat, an eine Stelle im Timaeus 22 D. gedacht sein mag. Ueber die Welterneuerungsperioden von 10.000 Jahren bei Plato s. Timaeus 39 D.

3) Wie dies Senior Sachs in dem Fragmente *ר' שלמה בן גבירול* *ד' וקצת בני דורו* p. 47 wie in einem Briefe an mich sicher angenommen hat.

4) Vgl. Sen. Sachs ib. p. 46 ff. und M. Steinschneider H. Ueb. 379 n. 75. Die 20 Sätze aus 20 Werken Salomo's, die Jochanan Alemanno *שער הדושק* f. 17a erklärt, wo jedoch die Titel *הנבואה* *ס' הדבקות* *ס' הדבקות* ausgefallen sind, hat Steinschneider *הברמל* 6. 116 f. und 125 mitgetheilt. Man erkennt daraus, dass Efodi, der *מעשה אחד* p. 189 den zehnten Satz, allerdings unter Hineintragung eines demselben völlig fremden Inhalts, eine philosophische Darstellung der Prophetengabe erklärt, genau derselbe Text vorgelegen hat. Vgl. Steinschneider, Zur pseudop. Literatur p. 24.

## 6. Schemtob Ibn Falaquera als Uebersetzer der Fragmente der „fünf Substanzen.“

Wann und von wem ist das Buch der „fünf Substanzen“ ins Hebräische übersetzt worden? Haben wir überhaupt ein Recht, eine Uebertragung des ganzen Buches anzunehmen und sind nicht vielmehr die Fragmente, die hier vorgelegt erscheinen, das Einzige, was in der Form als Lesefrüchten aus dem Werke acceptirt und hebräisch wiedergegeben wurde? Elchanan b. Abraham, dem Senior Sachs die Uebersetzung des Buches aus dem Arabischen zuschrieb,<sup>1)</sup> sagt uns mit keinem Worte, dass die Uebertragung der von ihm seinem Jesod Olam einverleibten Fragmente von ihm selber herrühre. Schon die Art und Weise der Mittheilung dieser Auszüge, die Wiederholungen derselben Stücke nicht vermeidet, deutet darauf hin, dass sie von Elchanan nicht selbstständig bearbeitet, sondern aus einer fertigen Uebertragung einfach ausgehoben wurden.

Eine aufmerksame Betrachtung der Sprache unserer Fragmente leitet denn auch in der That auf eine andere Fährte, die sich als die richtige erweisen dürfte. Die Aehnlichkeit der Sprache in Ibn Falaquera's Excerpten aus der „Lebensquelle“ und in den Fragmenten der „fünf Substanzen“ drängt sich dem prüfenden Blicke so unabweisbar auf, dass eine Beziehung zwischen beiden von vornherein als sicher gelten muss. Schemtob Ibn Falaquera ist ein so vielgewandter, von zahlreichen selbständigen Uebertragungen kleinerer und grösserer philosophischer Fragmente her bekannter Uebersetzer von so ausgeprägter Eigenart<sup>2)</sup>, dass bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnisse der beiden Arbeiten er nur als der Benutzte, nicht als Benützer, als Quelle, nicht als Ausfluss gelten kann. Wer immer die „fünf Substanzen“ übersetzt hat, muss in der Schule Ibn Falaquera's an der Uebersetzersprache seiner

<sup>1)</sup> S. oben p. 13 n. 1.

<sup>2)</sup> Vgl. Zunz. Ges. Schriften III. 277 ff. Steinschneider Die Hebr. Uebersetzungen § 2 u. 12.

Schriften, sich gebildet haben. Zahlreiche Eigenthümlichkeiten, die das Wörterbuch wie die Grammatik dieser Sprache betreffen, erheben diese Wahrnehmung zur Gewissheit. Besonders fällt der Gebrauch arabischer Termini in die Augen, die entweder allein oder in Begleitung der entsprechenden hebräischen Ausdrücke aus dem Original in die Uebersetzung hinübergenommen werden<sup>1)</sup>, oder in voller Lautähnlichkeit hebraisiert erscheinen<sup>2)</sup>. Aber auch Worte und Wendungen, die für Ibn Falaquera charakteristisch sind, sehen wir in beiden Uebersetzungen wiederkehren.<sup>3)</sup> Selbst in kühnen, ja unberechtigten syntaktischen

<sup>1)</sup> Dahin gehört vor Allem V, 30: **הַמַּעֲיָאִת הַקָּדָמָה בְּיָמֵי אֲנִיָּה**. Vgl. meine Theologie des Bachja Ibn Pakuda p. 30 n. 1. Das „monstrum horrendum annitas“, das z. B. auch Eckelant gebraucht, dürfte denn auch eher ein nach der Art der Latinobarbari latinisirtes **אֲנִיָּה** als wie Denifle im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 439 n. 4 annimmt, aus an est gebildet sein. Von der hebräischen Uebersetzung begleitet, erscheint auch III, 31: **הָרַב־נִתְּ** **בְּלֹאֵר הַדָּדָר** wird III, 721 = sempiternitas gebraucht.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. **הַנֶּחֱסִים** IV, 9: V, 29, 30, 53 **הַנֶּחֱסִים** V, 24, **מִתְּדַמֵּת מִתְּנִסָּה** IV, 7, **הַדְּמִת מִתְּנִסָּה** V, 12 **פִּירֻק** = diversitas II, 8: V, 4, 6, 21, 27, 36, 44, 53, 73, **מִפְּרֻקָּת** = distinctae II, 7, 8, 29; V, 21, 36, **וּתְפֻקָּה** — separator II, 28, **מִדְּבֻק מִתְּעַסָּה** V, 39, vgl. in den Fragmenten § 14 Ende, **הַתְּטַבְּעִית** = sigillatio II, 18, **יִתְטַבֵּעַ** = sigillatur V, 71, **הַטְּבִיעַ** V, 64, **רִיקָה** V, 13, 17, 26 und das Gegensatzpaar **רִיקָה** **וּפִשְׁטִית** II, 11, **רִיקָה** und **יִתְרַקֵּק** = fit subtilior III, 23, 40, **רִיקָה** III, 14, 15, 29, 30, 36, 42; IV, 23; V, 27, **הַתְּרִשָּׁה** = descriptio II, 18, 26; III, 21; V, 71 u. a.

<sup>3)</sup> So z. B. **הַשְׁוֹטְטוּת** = diffusio III, 31; IV, 28: V, 39, **שְׁוֹטְטָה** **יֵשֵׁת בִּן בְּלֹאֵר צַף** = meditatur II, 11: V, 39; vgl. III, 37 n. 8: **צַף** den Gebrauch des Stammes **צָרַף** für: verbinden, in Verhältniss stehen, wie **בְּשִׁתְצֻרָה** I, 8, **בְּשִׁתְצֻרָה אֵל** IV, 18, **בְּצִרָה** IV, 22, 31; V, 18, 32, 39, 73, **מִצֻּרָה** V, 30 — für **בְּצִרָה** III, 37 sagt der Uebersetzer von Moses Ibn Esra Zion II, 121<sub>22</sub>: **כִּשְׁתַּעֲרִיבֶנּוּ** — **רִשׁוֹם** = actio III, 15, 27, 28, 31; IV, 26: V, 28, 44, 47, 63, 65, 67 und = passio II, 14. Ueber **פִּלוֹשׁ** bei Ibn Falaquera vgl. Steinschneider in N. Brüll's Jahrbüchern IX, 72 f. Den Ausdruck **עַל הַצֶּפֶה** = umfassen, der so häufig in den Fragmenten auftritt, benutzt auch der Uebersetzer von Mose Ibn Esra Zion II, 121<sub>10</sub> und 18, wo Ibn Falaquera **מִקְּדָה עֲלֵיהֶם** und **וַתִּתְּחַי עֲלֵיהֶם** = מקיפים כך = מקיפים כך gebraucht, und Isak Ibn Latif s. 31, 5 Z. 12 v. u.

Eigenthümlichkeiten<sup>1)</sup> springt diese Uebereinstimmung in die Augen. Es ist Ibn Falaquera's der Vorlage treu sich anpassende, von erschöpfendem Verständniss des Gegenstandes zeugende, ausdrucksvolle und durchsichtige Sprache die in der hebräischen Uebersetzung der „fünf Substanzen“ nicht minder als in der seiner Auszüge aus der „Lebensquelle“<sup>2)</sup> hervortritt.

1) Dahin rechne ich die Verbindung von **נִשְׁמָה** mit Substantiven wie V. 38: **נִשְׁמָה פְּשִׁיטָה יִתְּנָה הַקֹּדֶשׁ הָאֱלֹהִים** unitius et simplicius bei Gundisalvi p. 310<sup>m</sup>. Munk hat daher richtig IV, 3: **הַקֹּדֶשׁ הַזֶּה יִתְּנָה שְׁמָה** **נִשְׁמָה פְּשִׁיטָה יִתְּנָה הַקֹּדֶשׁ** gelesen — substantia spiritali quae est spiritualior illa p. 217<sup>22</sup>. Vgl. in den Fragmenten § 8.

2) „Ein recht hartes und dunkles Hebräisch“, wie Bardenheuer a. a. O. VI behauptet, ist die Sprache Ibn Falaquera's keineswegs. Richtigeres Verständniss Ibn Falaquera's für das arabische Original geht schon aus den spärlichen Fragmenten hervor, die Mose Ibn Esra uns erhalten hat. So lautet es bei Gundisalvi p. 291<sup>o</sup>: et ives similis est visui qui longe est a sensibili, qui cum sibi tribuatur forma, non comprehendit illam, während Ibn Falaquera III, 5 bietet: **יֵשׁוּעַ דִּמּוּת** **בְּיָדָיו** **כִּי** **שֶׁרָאָהוּ** **כְּמִשְׁמַשׁ** **תַּפְסֵף** **עָלָיו** **הַדִּמּוּת** **יֵשׁוּעַ** **אֵת** **אִתּוֹ** **שֶׁרָאָהוּ** **כְּמִשְׁמַשׁ** **תַּפְסֵף** **עָלָיו**. Ein Blick in das Original, Monatschrift 43, 135 zeigt, dass **שֶׁרָאָהוּ** **כְּמִשְׁמַשׁ** **תַּפְסֵף** **עָלָיו** das hier zweifelhaft werden bedeutet, in der lateinischen Uebersetzung missverstanden wurde. Die Auffindung des Originals würde die Abweichungen der Uebersetzungen aus Fehlleesungen in der Vorlage leicht erklären. V 39 entspricht: **בִּיחַס הָאֵל הָאֵלִי** der lateinischen Uebersetzung p. 311<sup>14</sup>: qualis est comparatio avis ad aërem. Ich zweifle nicht, dass hier eine Verwechslung von **אֵלִי** mit **אֵלֵיךְ** verlangt. Vielleicht hat aber Ibn Falaquera den Fehler seiner Vorlage später verbessert, denn **מִיחַס הָאֵלֵיךְ** p. 122 citirt er diese Stelle in der Fassung **בִּיחַס הָאֵלֵיךְ** **אֵלֵיךְ**, was ich für einen in **הָאֵלֵיךְ** zu verbessernden Schreibfehler halte, wonach Munk a. a. O. 118 n. 5 zu berichtigen ist. Eine sicherlich nur auf solche Weise erklärende Abweichung der Uebersetzungen zeigt sich V. 59: **כִּלְכֵּל שְׂמִשְׁמֵשׁ דִּמּוּת שְׂמִשְׁמֵשׁ יֵשׁוּעַ דִּמּוּת שְׂמִשְׁמֵשׁ** und p. 325<sup>7</sup>: uerbi gratia sicuti quies cum retinetur anhelitus, quia hoc contrarium est facienti motum. Hier liegt wohl eine Verwechslung zwischen **אֵלֵיךְ** und **אֵלֵיךְ**. Vielleicht ist jedoch bei Ibn Falaquera **כִּלְכֵּל** **שְׂמִשְׁמֵשׁ** **דִּמּוּת** **שְׂמִשְׁמֵשׁ** zu verbessern, wodurch wenigstens ein Theil der Schwierigkeit entfällt. Vgl. **הַפֶּשֶׁט** in diesem Sinne bei Joset Zaddik **קֵץ קֵץ** p. 27—9 und in Allabi's wörtlicher und daher für die Verbesserung des Textes zu verwerthender Entlehnung dieser Stelle **יֵשׁוּעַ דִּמּוּת** ed. Riva p. 51 b. Bei Ibn Falaquera's f. 33 b n. 6 war die von Munk verworfene Lesart in den Text aufgenommen und in

Da es aber auch unwahrscheinlich ist, dass ein anderer Uebersetzer die Sprache Ibn Falaquera's bis zu diesem Grade der Uebereinstimmung sich angeeignet haben sollte, so muss selbst ohne äussere Bezeugung die Vermuthung sich aufdrängen, dass wir auch in dieser Uebersetzung ein Werk Ibn Falaquera's selber vor uns haben. Allein es fehlt diesem aus inneren Gründen sich herausstellenden Ergebniss auch die ausdrückliche geschichtliche Bezeugung nicht. Jochanan Alemanno muss noch eine Uebersetzung unserer Fragmente in Händen gehabt haben, auf der Schem-tob Ibn Falaquera noch unzweifelhaft als deren Urheber bezeichnet war.<sup>1)</sup> Gewohnt seine selbstständigen Arbeiten mit Citaten aus der gesammten arabischen philosophischen Litteratur zu durchsetzen, die er nach seinen eigenen Uebertragungen seinem Texte einverleibte, ein Liebhaber mehr als ein Handwerker, der darum niemals ein ganzes Buch übertrug, sondern nur seine Lese-

התנועות zu verbessern; כהתנועות הנשם — כהתנועות הנעת lässt noch das arabische כמתל — כמתל durchschimmern. Bei Gundisalvi p. 323<sub>8</sub> enthält auch gniescere facit, wie התנועות und der Zusammenhang zeigt einen Fehler. Es ist von der Bewegung des ganzen Leibes oder eines seiner Theile durch den Wellen die Rede, nicht von der Ruhe. Für die Bewegung eines Theiles giebt Ibn Gabirol das Beispiel vom „Herzen, das beim Athmen sich ausdehnt, weil dieses eben Bewegung erfordert (l. הויב nicht יחייב wie Munk n. 7 fälschlich verbessern will). Die Verderbniss dieser Stelle fällt daher wohl eher Gundisalvi zur Last, nicht Ibn Falaquera trotz Baumeckers Entscheidung p. 325 n. 8: apud Falaqueram hic locus corruptus est. Hiernach ist auch Guttmann's Darstellung p. 249 n. 4, die über die Schwierigkeiten dieser Worte hinweggeht, zu berichtigen. Auch V, 62 dürfte die Abweichung der Worte התפשט כה הנפש את הרומה לאור von p. 327<sub>8</sub>: penetra tiouirtutis solis, id est uirtutis diffundentis lumen aus einer Fehlleseung von אלנפס für אלנפס erklären; vielleicht ist für הרומה einfach: הרוחה zu lesen. Ein Beispiel für Missverständnisse der arabischen Vorlage, deren Gundisalvi sich zuweilen schuldig macht, bietet offenbar p. 36<sub>8</sub>: et propter hoc est homo ut . . . accrescat per illam eius intelligentur, wo Ibn Falaqueras Worte II. 11: ושל כן היה האדם . . . נוסף בהן שכלת: noch klar die arabische Vorlage: יחד הוא עקלה . . . בא אלנפס durchschimmern lässt.

<sup>1)</sup> S. oben p. 44.

fruchte verbreitete, Excerpte anlegte, wird Schemtob Ibn Falaquera auch das angebliche Buch des Empedokles, wie er selbst mit der „Lebensquelle“ Ibn Gabirols verfuhr, nicht vollinhaltlich, sondern nur in ausgehobenen Fragmenten aus seiner arabischen Vorlage hebraeisch übersetzt haben.

## Salomon Ibn Gabirols philosophische Allegorese.

Salomon Ibn Gabirol erscheint uns im Bilde der Her-  
men mit dem Doppelangesicht. Der Denker in ihm steht  
dem Bekenner, der voraussetzungslose Philosoph dem syna-  
gogalen Dichter gegenüber. Je unvereinbarer uns aber heute  
der Gegensatz erscheint, den diese zwei Seiten seines  
Wesens zeigen, desto unabweisbarer drängt sich die Frage  
auf, wie wohl Ibn Gabirol selber, in dem kein Misston  
Zerrissenheit und innere Spaltung verräth, den Widerspruch  
zwischen Denknöthwendigkeit und Bibelglauben, Ueber-  
zeugung und Ueberlieferung ausgeglichen haben werde.  
Hat der rücksichtslos entschlossene Forscher, der es zu  
Stande gebracht hat, in seinem Denken von seinem Glau-  
ben abzusehen, in seinem philosophischen Hauptwerke, eine  
wahrhaft einzige Erscheinung im Mittelalter, auch nicht den  
Schatten seines Bekenntnisses zu verrathen, auch in seinem  
Glauben von seinem Denken abgesehen und die Scheidung  
zwischen diesen Grundmächten seiner Seele scharf und rein-  
lich durchzuführen vermocht? Das hiesse die Lehre von der  
zweifachen Wahrheit, von der Gleichberechtigung der Ueber-  
zeugungen in der Philosophie und in der Religion, an der  
wir drei Jahrhunderte später Isak Ibn Albalag<sup>1)</sup> festhalten  
sehen, vorwegnehmen und ohne Spur einer Nachweisbarkeit  
in Ibn Gabirol hineinragen. Aber ebensowenig dürfen wir

1) פתח VI, 90. 93. Vgl. M. Steinschneider, die hebräischen  
Übersetzungen des Mittelalters p. 299—306.

Bestreitung oder vollends Lägung des Inhaltes der Glaubensurkunden bei ihm voraussetzen. Die Harmonie, die uns aus seinen religiösen Dichtungen entgegenkömmt, bürgt uns dafür, dass sein gläubiges Herz von keinem Hauche von Abtrünnigkeit oder Selbstzerfallenheit auch nur berührt gewesen ist. Wenn aber die Verwerfung des Lehrgehaltes der Offenbarung dem Bekenner, seine bedingungslose Annahme dem Denker unmöglich gewesen ist, dann bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass auch Ibn Gabirol zu der einzigen Rettung aus diesem Dilemma, zur alten Brücke dieses Abgrunds, zur Umdeutung und Anpassung des Bibelwortes, zur Allegorese, seine Zuflucht werde genommen haben.

Man müsste dies vermuthen, wenn man nicht auf Grund eines ausdrücklichen litterarischen Zeugnisses es behaupten könnte. Salomon Ibn Gabirol war auch darin ein Bahnbrecher in der jüdischen Litteratur des Mittelalters, dass er die Ausgleichung der heiligen Schrift mit den Ergebnissen des strengen Denkens, die Durchleuchtung ihrer Auslegung mit den Gedanken der Philosophie, mit Einem Worte die philosophische Exegese selbstständig schuf und durchführte. Gewohnt, den entgegenstehenden Schein der Dinge den Wahrheiten seiner Erkenntniss unterzuordnen, von dem Wortlaut gleichsam der Wirklichkeit, von der Aussage der Oberfläche sich frei und unabhängig zu machen, drang er auch in der Betrachtung der Schrifttexte unerschrocken unter die Hüllen der Worte, auf den Sinn in der Tiefe, auf den Kern hinter der Schale. Das Buch, in dem er die „Geheimnisse“ der heiligen Schrift, die Früchte gleichsam hinter dem Blätterwerk, dem Laubversteck der Worte hervorholte, ist für uns verloren, aber fast hundert Jahre nach seiner Entstehung hat es auf den Geist Abraham Ibn Esra's einen so tiefen Eindruck gemacht, dass er, der sonst der Allegorese so wenig hold war<sup>1)</sup>, nicht umhin konnte, die Perlen dieser Auslegung in den Tagen der Wanderung seinen

<sup>1)</sup> Vgl. Rosin, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra p. 57 f.



Commentarien einzuweben<sup>1)</sup>. Wenn nach den wenigen aus der Fassung gerissenen, noch dazu aus dem Gedächtnisse mitgetheilten Einzelheiten — Ibn Esra wird das Buch so wenig wie die Bibliothek von Autoren, die er anführt, ins Abendland mitgenommen haben — ein Urtheil gestattet ist, dann muss das Buch die auffallendsten und unbegreiflichsten Erzählungen der h. Schrift mit seinen allegorisirenden Erklärungen in seinen Kreis gezogen haben. Aus der damals noch allgemeinen Anwendung der arabischen Sprache für wissenschaftliche Darstellungen bei den Juden Spaniens, aber auch aus einzelnen Anführungen, die noch die Färbung des Originals wiederzugeben scheinen, dürfte die Folgerung zu ziehen sein, dass dieses Buch Ibn Gabirols wie seine philosophischen Hauptwerke arabisch geschrieben war. Das werthvollste Stück, das Abraham Ibn Esra uns daraus aufbewahrt hat und das nach dem Untergange des Werkes allein genügt hat, auf Geschlechter hinaus die folgenreichsten Anregungen zu verbreiten, ist das sogenannte „Geheimniss vom Paradiese“. Im fragmentirten Commentar Ibn Esra's zum

<sup>1)</sup> Für Geiger. Salomo Gabirol und seine Dichtungen p. 93 sind dies freilich „nur mehr mündliche Erörterungen, gesprächsweise einem Freunde mitgetheilt und sorgsam überliefert als Ueberreste aus einer besonderen Schrift.“ Vgl. auch p. 94, wonach Ibn Gabirol „seinem gläubigen Jünger . . . eine solche Illustration mitgetheilt haben mag.“ Auf eine verlorene exegetische Schrift Ibn Gabirols deutet auch unzweifelhaft die von Ibn Esra שפתי נ. 67 (ed. Letteris p. 28) angeführte Erklärung zu Cant 4, 4: וְיָד שְׁלֹמֹה בִּי וְהָיָה אִשְׁרֵי שְׁאֵן לִי לְתַלְמִית . . . , vielleicht als Metathese von תַּלְמִית aus תֵּל aufgefasset. Man könnte als Quelle an קק denken, weil Ibn Esra im Commentar zu Cant. 4, 4 bemerkt: שֶׁדִּקְדָּקִים אִשְׁרֵי אֵין לִי דִּישָׁה, allein in dieser grammatischen Schrift, von der Ibn Esra 200 Verse mehr als wir besitzen, da er sie in der Einleitung zu מנחם als aus 400 Versen bestehend angiebt וְהָיָה אִשְׁרֵי מִנְחֵם — vgl. Sen. Sachs, Ha-Techijjah II. 20 n. und Monatsschr. 34. 335 f. — haben Worterklärungen wohl kaum eine Stelle gefunden, von Glossen zu den eigenen Gedichten wie Geiger a. a. O. 116 will, fehlt uns vollends jede Spur. Auf verlorene exegetische Schriften Ibn Gabirols folgert Sen. Sachs וְהָיָה אִשְׁרֵי p. 22\* aus der, wie er annimmt, deutlich als Citat bei Mose Ibn Esra (Zion II. 119) erhaltenen Erklärung zu Job 17. 16: בְּיָד שְׁאֵל.

1. Buche Moses<sup>1)</sup> erhalten, giebt es uns gleichsam nur die springenden Punkte der Auslegung an, in die Ibn Gabirol die tiefsten Gedanken der Erzählung vom Garten Eden zusammengefasst hat. Wohl wäre es für uns wichtiger gewesen, den Philosophen den Schöpfungsbericht umdeuten zu hören, den Leugner eines Schöpfungsactes in der Zeit, für den Stoff und Form, diese ewigen Gedanken Gottes, diese Arbeitsfelder seines Willens, keinen Augenblick getrennt und unvereinigt bestanden haben können<sup>2)</sup>, mit den Angaben über das Sechstageswerk sich auseinandersetzen und ringen zu sehen. Allein das Glanzstück von Isak Ibn Albalag's philosophischer Allegorese<sup>3)</sup>, der die Lehre von der Weltewigkeit in die Schöpfungsurkunde hineindeutet, entschädigt uns hier für den Verlust, der uns den Lösungsversuch Ibn Gabirols entgehen liess. Abraham Ibn Esra, der verschämte und zaghafte Adept der Lehre von der Ewigkeit der Welt<sup>4)</sup>, hat diesen Theil von Ibn Gabirols Auslegung übergehen zu müssen geglaubt. Um so erschöpfender, so weit dies bei einer aus dem Gedächtniss schöpfenden kurzen Wiedergabe möglich war, ist seine Darstellung vom Geheimnisse des Gartens Eden.

Dass wir es hier aber mit echtem Gedankengute Salomon Ibn Gabirols zu thun haben, das beweist neben den deutlichen einleitenden Worten Ibn Esra's<sup>5)</sup> der Charakter

---

Herausgegeben von L. Dukes Orient XI, 615. von Jellinek. Beiträge zur Geschichte der Kabbala II, 30. f. von M. Mortara in Ozar Nechmad II, 218. von M. Steinschneider in A. Berliner's פליטת סופרים p. 46 (vgl. Geiger's Jüdische Zeitschrift 6. 126) mit besseren Lesarten von M. Friedländer, Essays on the writings of Ibn Esra p. 40 und D. Rosin in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 42. 483 f.

<sup>2)</sup> V, 34: כהרף עין ריקה מן היסוד [sc. הצורה] p. 307<sub>5</sub>: et ideo non est materia sine ietu oculi; V, 43: לא נמצא מפורקים: כהרף עין אבל היו קשורים יחדן = p. 314<sub>18</sub>: cum non sint separatae ietu oculi und p. 334<sub>9</sub>: materia non fuit absque forma ietu oculi.

<sup>3)</sup> החלון VI, 85--94.

<sup>4)</sup> Rosin a. a. O. 31.

<sup>5)</sup> והנה עתה אנחנו לך ברמז סוד הן והמחזות והבתנות ולא מצאתי לאחר

der ganzen Anführung, die nach Sprache und Zusammenhang sich als Entlehnung darstellt. Ibn Esra erklärt, bei keinem seiner Vorgänger einen Schlüssel zu dem wahren Inhalte der Erzählung vom Paradiese gefunden zu haben als bei R. Salomo Ibn Gabirol, der eben allein mit der wahren Erkenntniss, der tiefsten und geheimsten Einsicht, die der Seele des Menschen verliehen ist, sich vertraut gezeigt hat. Dieser „im Geheimniss der Seele<sup>1)</sup> so grosse Weise“ soll sein Führer in der Deutung dieser dunklen Schriftstellen sein, die er in der Hauptsache, in der Bezeichnung des *Ẓōr*, des Anderen und Tieferen, das er unter der Oberfläche der Texte aufweist, möglichst mit den eigenen Worten seines Meisters wiederzugeben scheint. Daher der rissige, gleichsam stockende und stammelnde Charakter dieser Darlegung, der in dem sonst ebenmässigeren und glätteren Flusse der Auseinandersetzung gerade im fragmentarischen Commentar Ibn Esra's besonders auffällig und beachtenswerth erscheint.

Die Wonne des reinen, vollkommenen, von keiner Sehnsucht bewegten Seins, die für Ibn Gabirol die Gottheit zum Quellpunkte aller durch die Welten strömenden und zum Zielpunkt aller zu ihr zurückfluthenden Bewegung macht hat ihn wohl in dem Worte Eden (I. Mos. 2, 8) die Bezeichnung der Gottesnähe oder, wie er mit einem arabischen Worte

אֶדֶן מִלְּפָנֵי הָאֱלֹהִים Orient II. 615: אֶדֶן מִלְּפָנֵי הָאֱלֹהִים  
אֶדֶן מִלְּפָנֵי הָאֱלֹהִים.

1) Wohl sagt Ibn Gabirol V. 5: 264, =: quicumque voluerit  
scire principia et omnino quicquid est, debet diligenter speculari substan-  
tiam intelligentiae, mit seiner Fähigkeit zur Allegorese kann aber diese seine  
Hervorhebung der Geistesforschung Nichts zu thun haben. Nicht von  
der „Psychologie“ Ibn Gabirol's, wie A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles  
über die Seele p. 51 und Bacher, Die Bibeldexege der jüd. Religions-  
philosophen des Mittelalters, vor Maimuni p. 48 annehmen, die Ibn  
Esra übrigens auch nicht so bezeichnet haben würde, sondern von der  
Wahrheit und Tiefe seiner Philosophie ist hier die Rede, die ihn auch  
den wahren geheimen Sinn der Schrift entdecken liess.

es benannt haben wird<sup>1)</sup>, der höchsten oder Oberwelt erblicken lassen. Der Garten, den Gott nach dem knappen Berichte der Schöpfungsurkunde im Eden hat aufspriessen lassen, enthält, wie Ibn Gabirol im Hinblick auf die Bedeutung des Gartens oder Paradieses in der Gnosis<sup>2)</sup> angenommen haben dürfte, die Fülle, wie der arabische Ausdruck die Engelwesen<sup>3)</sup> bezeichnet, oder wie Ibn Esra er-

1) In dem absolut gebrauchten העליון, dass man selbst das Recht hätte, Gott zu übersetzen, scheint das arabische أعلیٰ hindurchzuschimmern, das im Gegensatze und nach Analogie zu אֲלֶדְנִיא, der Niederwelt die obere bezeichnet; vgl. Grünebaum. Z. D. M. G. 42, 276. Eine Analogie für diesen absoluten Gebrauch eines elliptischen Ausdrucks nach dem Muster des Arabischen bietet der Gebrauch von בִּזְאוֹת וּבִמְהֵרָה im Sinne der beiden Welten, das Ibn Gabirol im 3. Verse seines grammatischen Gedichtes פִּי אֲלֶדְנִיא וְאֶלְאֶדְנִיא = עֵנֶן anwendet.

2) Chagiga f. 14b.

3) Jellinek Jer. 8. 159 hat die Worte: הָרֶגֶן הַמֵּלֵא הַהֶמְקֵן כִּמְעַם als sinnlos bezeichnen zu müssen geglaubt, für הַמֵּלֵא הַהֶמְקֵן vollends das unmögliche: כִּמְעַם אֵילָן zu lesen vorgeschlagen. In der That ist die gewöhnliche Erklärung dieser Worte unhaltbar, wie es am Besten die von Geiger. a. a. O. p. 94 gewagte Uebersetzung beweist: „Der Garten, die von ihr sich ergießende Verdichtung, wie Pflanzen aus dem Boden hervorwachsen“. Es kann hier natürlich nur von der Engelwelt, nicht, wie Munk p. 166 und Baehrer p. 46 annehmen, von der sichtbaren Niederwelt die Rede sein. Was aber wäre es, selbst wenn wir diese Annahme zu geben, für eine Charakteristik dieser Welt, sie als הַמֵּלֵא הַהֶמְקֵן, von dem unmöglichen Hebräisch abgesehen, zu bezeichnen? Nur der aus dem Koran: 37, 8 u. 38, 69 geläufige Ausdruck אֶלְמֵלַא, der als הַמֵּלֵא allgemein in das mittelalterliche Hebräisch übergieng, kann in diese Worte Licht bringen. Vgl. über הַמֵּלֵא, für das auch Juda Ibn Tibbon bereits wie hier Ibn Esra הַהֶמְקֵן als Uebersetzung verwendet, meine Geschichte der Attributenlehre p. 211 n. 191 und 506. Abraham Bibago gebraucht das Wort דֶּרֶךְ הַהֶמְקֵן f. 42a Z. 14 v. u.; vgl. Steinschneider Monatschrift 32, 144. Schemtob Ibn Schemtob דְּרִישֵׁת f. 40a bemerkt: הַמֵּלֵא הַהֶמְקֵן, Joël Ibn Schoeib עוֹלֹת שֶׁבֶת f. 89a: הַמֵּשְׁכָּל הַהֶמְקֵן, Salomo b. Isak Halewi דְּבַר יְשׁוּעָה f. 89d: כֹּחַ הַהֶמְקֵן, 90e: הַמֵּשְׁכָּל הַהֶמְקֵן, 110b: אֶפְשָׁר לְעוֹלֹת אֵל הַמֵּלֵא הַהֶמְקֵן. Von dem Lichtglande, mit dem die Seele in dieser Schaar der Himmlischen leuchtet, sagt Ibn Maskuwih im וְסִתְּנָהּ בְּאֵלֶּיךָ אֶלְאֶלֶּיךָ מִקֵּד בְּמִוֶּחְצֵיתָהּ בֵּין: תְּהִי לָךְ אֶלְאֶלֶּיךָ. Wie, wenn das vielbesprochene Wort in Dante's Paradiese VII, 3: felices ignes horum malahoth, in dem Philalethes zu

klarend hinzufügt, die Schaar der gleich Pflanzungen Gottes seinen Garten bevölkernden Lichtgebilde und Himmelsgeister. Hier war somit die Stelle gefunden, in der die sonst im Schöpfungsberichte mit keinem Worte erwähnten Engel<sup>1)</sup> untergebracht werden konnten. Es wird uns aber hier nicht nur die Entstehung der Geisterwelt, sondern auch die der Körperwelt angegeben. Der Strom, der aus dem Eden ausgeht (ib. 10), ist gleichsam die Mutter aller Körper, die Urmaterie, die allgemeine Körpermaterie<sup>2)</sup>, die in die „vier Häupter“<sup>3)</sup> oder Elemente alles Daseienden sich spaltet. Unschwer erkennt man in dem Bilde des Hervorströmens der Materie aus der Gottesnähe das Gleichniss, unter dem Ibn Gabirol, getreu der Lehre von der Emanation, das zeitlose Hervorgehen der Welt aus der Quelle alles Ueberflusses und alles Daseins angesehen und anschaulich gemacht hat. Inwiefern vielleicht noch bestimmtere Züge in dieser Allegorie an sein eigenes System erinnert haben, wie er z. B. die Materie aus dem ersten Wesen selber, die Form aus seinem Willen hervorgehen lässt<sup>4)</sup>, das wird bei der Dürftigkeit des Auszuges an allen Einzelheiten der Durchführung nicht mehr mit Sicherheit auszumachen sein.

erkennen vorschlägt, diesen ursprünglich arabischen und später völlig hebraisirten Terminus für die Engelschaaren wiedergäbe? Vgl. meine Mittheilung. *Revue des études juives* XXXVII. 255.

<sup>1)</sup> Ibn Esra bemerkt im fragm. Commentar zur Genesis (Ozar Nechmad II. 210): עַם לֹא הָיָה הַמַּלְאָכִים הַקְּדוּשִׁים.

<sup>2)</sup> וְהָיָה כִּי יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת. In dem Vergleiche der Materie mit der Mutter dürfte sich der Einfluss der romanischen Bezeichnung wirksam erwiesen haben. Für Ibn Gabirol, in dessen System sie als das tragende und empfangende Princip besonders hervortritt, ist dieser Vergleich daher durchaus begründet. Der Zusatz: וְהָיָה כִּי יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת, den Munk, *Melanges* p. 166 n. 1 anführt, ist, obwohl sicherlich spätere Glosse, dem Sinne nach richtig. Vgl. dagegen Rosin p. 485 n. 1.

<sup>3)</sup> Noch Mose Hamon sagt vom Zerfall des Leibes in die vier Elemente: וְהָיָה כִּי יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת יֵצֵא מִן הַמַּטֶּרֶת s. *Orient* 1844 L. B. 777. Vgl. *Dukes Orient* XI. 616 n. 3. Rosin a. a. O. 485.

<sup>4)</sup> V. 67 = p. 3334.

Neben dem Ursprung der Geister- und Körperwelt ist hier aber auch das Dasein der drei Seelen, die in allem Organischen uns entgegentreten, angedeutet. Adam bedeutet die Vernunft- oder Menschenseele, die in der Scheidung der Begriffe, in der Namengebung für alles Vorhandene (ib. 19) sich kennzeichnet<sup>1)</sup>. Chawwa, die Lebenbringerin (3, 20) ist, wie der Name schon besagt, die Lebens- oder Thierseele. Die Schlange (3, 1) bezeichnet die begehrliehe oder die Pflanzenseele, die unterste Stufe der Beseelung, weshalb auch die tiefdeutige hebräische Sprache die Acusserungen dieser Stufe, wie die instinctiven Regungen und Ahnungen, denen noch die Helle des Bewusstseins der oberen Stufen mangelt, mit einem von dem Hauptworte für Schlange (נחש) hergenommenen Zeitworte ausdrückt<sup>2)</sup>. Vielleicht erinnert in dieser Deutung, abgesehen von der Abstufung der Seelen, in denen die folgende die vorgehende voraussetzt, wie bei Ibn Gabirol stets die niederere Form die zunächst höhere als ihre Materie zur Trägerin und Grundlage hat, auch noch ein ausdrücklich hervorgehobener Zug an sein System. Er, der das Lückenlose, in sanftem Uebergang Ineinanderfliessende des Naturganzen in seiner Philosophie so stark betont und hervorhebt<sup>3)</sup>, sieht auch von der h. Schrift diesen Zug im Schöpfungsbilde als absichtlichen und leitenden Gedanken Gottes hervorkehren. Das Wort, dass der Same Chawwa's dem der Schlange aufs Haupt treten, dieser aber jenem auf die Ferse stossen werde (3, 15), illustriert nur an einem einzigen Beispiele den engen und ununterbrochenen Aneinanderschluss der Naturreiche und Kräftebezirke. Wo die Thierseele endet, beginnt das Reich der Pflanzenseele<sup>4)</sup>, unmerklich geht Thier in Pflanze über, eine Wahrnehmung, die im

<sup>1)</sup> וְהָאָדָם הַחַיָּה שְׂקִיָּא שְׂמִיָּה: vgl. Rosin 485.

<sup>2)</sup> Anders Rosin 487: vgl. Bacher p. 47 n. 2.

<sup>3)</sup> Vgl. M. Loewe in *Revue des études juives* XXXV, 179.

<sup>4)</sup> חוּרַע הָאִשָּׁה יִשּׁוּף הָרֹאשׁ הָעֵלִיָּה וְסָפָה הָרִי רֹאשׁ הַצִּיָּה. Eine ethisirende Deutung, wie sie Rosin 488 f. vorschlägt, scheint der Zusammenhang der rein philosophischen Allegorese auszuschliessen.

ganzen Bereiche des Geschöpflichen sich wiederholt, dass die Grenzen zusammenfliessen, die Gebiete untrennbar aneinanderstossen.

Die Schlange als die Pflanzenseele hat im Staube ihre Nahrung<sup>1)</sup> (3, 14); ihr Reich, ihre Welt ist der Boden der Erde. Sie aber auch als die begehrliebe, die Triebseele hat den ursprünglich mit den Engeln für die Gottesnähe bestimmten, von jeder fleischlichen Sinnlichkeit freien Menschen zur Geschlechtslust verleitet und herabgestossen, in der aber auch durch das Wunder, die Schöpferkraft der Generation, „die Frucht des Gartens“, der metaphysische Einfluss der Oberwelt, sich verräth<sup>2)</sup>.

Erst durch dieses Herabsinken zur Stufe der Leiblichkeit ist der Mensch ein körperliches Wesen geworden, was die h. Schrift (3, 21) bildlich durch die Bekleidung mit den Gewändern von Haut ausdrückt<sup>3)</sup>.

Dieses Ausscheiden des Menschen aus der Engelsphäre ist die Vertreibung aus dem Garten, wie die Schrift (3, 24) es nennt. Fortan ist der Arbeitsbereich des Menschen die Erde. Aber die Rückkehr zur Gottesnähe ist ihm nicht ganz benommen. Es giebt einen Weg zum Baum des Lebens, in dem Ibn Gabirol nur die Erkenntniss des Höchsten versinnbildlicht sieht, wie denn die h. Schrift sich selber, die Wahrheiten der Offenbarung, als Baum des Lebens (Prov. 3, 18) bezeichnet<sup>4)</sup>. Von jenem Ziele

1) **וְהָיָה הָאָדָם כְּהַחֲמֵץ**.

2) **וְעַתָּה הָיָה יָסֵן בְּיָדֵינוּ**. Dieser Zusatz allein, der sonst wie bei Baehre 17 inhaltslos wird, beweist schon hinlänglich, dass der Garten unmöglich die sichtbare Welt sein kann. Rosin 488 denkt an den Einfluss der Gestirne, die Nativität. Vgl. über die Spiegelung des Lichtes der oberen Substanzen in den niederen und ihre Einwirkung bei Ibn Gabirol V. 27 = 181a.

3) **וַתַּעֲרֵב עֵלַי שְׂמֵיטָא דְּחַיָּיָא**.

4) **וְעַתָּה הָיָה עֲלֵינוּ יָסֵן בְּיָדֵינוּ** — **וְעַתָּה הָיָה עֲלֵינוּ יָסֵן בְּיָדֵינוּ**.

5) Den besten Beweis, dass dieses ganze Stück nur ein Referat Ibn Esras über Ibn Gabirols Deutung enthält, ergibt der Umstand, dass er im ausführlichen Commentar zu 1. Mos. 3, 21 diesen Zug bestreitet. **וְעַתָּה הָיָה עֲלֵינוּ יָסֵן בְּיָדֵינוּ** — so lauten die Worte nach meiner Handschrift.

aller Erdenschnucht, vom Garten der Gottesnähe her leuchten die einstigen Gespielen des Menschen, die Cherubim wie die Schrift hier die Engel benennt, und das flammende Schwert mit seinen Umdrehungen, d. i. nach Ibn Gabirol die Sonne, die grosse Quelle des Lichtes, des Reinsten und Uebersinnlichsten inmitten unserer Leiblichkeit. Nicht Abweh- rer und Zurückdränger, sondern Führer und Leitsterne auf dem Wege zum Lebensbaume sind die Wächter des Gartens, aus dem der Mensch entsprossen und hervorgegangen ist, sein Trieb, nicht sein Vertriebener<sup>1)</sup>.

„Wie sie stand im himmlischen Gefild,

Die Gespielin seliger Naturen“, so kann die Seele nach ihrem Erdenwallen, ihrer Lebensarbeit dereinst wieder zur Gottesnähe sich erheben. Mit Recht konnte daher Abraham Ibn Esra seine nur in flüchtigen Andeutungen hingeworfene Skizze dieser Gedanken Ibn Gabirols mit den Worten<sup>2)</sup> schliessen: „Wir sehen also aus diesem Geheimniss, dass die Seele dessen, der die Erkenntniss des Höchsten erreicht, bleibend am Throne der Herrlichkeit in der Wonne, ob des höchsten und erhabensten Wesens verweilen wird, dass sein Erdenleben zwar eine bestimmte Frist hat, sein wahrer Dienst aber ewig ist, indem er dauernd darin verharren wird.“

So tönt aus diesen Worten der h. Schrift das Echo des Kern- und Schlussgedankens der Philosophie Ibn Gabirols uns entgegen, von der Erlösung des Menschen aus den Trübnissen und Finsternissen, aus der Gefangenschaft

אמת [= arab.  $\Xi$ ]. Der ausführliche Commentar Ibn Esra's ist an dieser Stelle offenbar nur von den Abschreibern an den fragmentirten ange- schweisst worden. Vgl. die Auslegung Isak Ibn Latifs im *מנחם המלך* ed. Jellinek c. 25 (נחמך ed. M. E. Stern 32. 9).

1) Vielleicht ist Ibn Gabirol der grosse spanische Gelehrte, der 1. Mos. 3. 23: וישלחך durch geleitete übersetzte, wie Ibn Esra zur Stelle berichtet: ולא כאשר אמר חכם גדול ספרדי שהוא לשון כבוד.

2) והנה נראה בסוד הזה כי נשמת ידע דעת עליון עומדת עם כסא יי. ב. פ. שירי השירים. Vgl. Sen. Sachs הכבוד סתענות על השם הנכבד והנרא.



der Natur durch Wissen und durch Arbeit<sup>1)</sup>. Aus dem System seiner Weisheit wie aus der Schöpfungsurkunde klingt es übereinstimmend<sup>2)</sup>:

sie redit anima ad suum saeculum altius.

Wenn wir in der Allegorie vom Paradiese durch die Knappheit der Wiedergabe Ibn Esra's, in der die Worte mehr die Siegel als die Schlüssel der Gedanken bilden, der wahren Meinung Ibn Gabirols nur tastend und mit zweifelhaften Vermuthungen uns zu nähern vermochten, so dürften wir in einem anderen Fragmente, das Ibn Esra uns von ihm überliefert hat, des wahren Sinnes seiner Worte sicherer sein. Es ist die Deutung des Traumes Jakobs, die Auslegung der Himmelsleiter (I. Mos. 28. 12), die uns die allerdings nicht minder knappen Worte bietet: „R. Salomo der Spanier sagt, dass die „Leiter“ eine Hindeutung auf die erhabene Seele enthalte und die „Engel Gottes“ die Gedanken der Weisheit seien“<sup>3)</sup>. Trotz aller Kürze reicht dieser Bericht durch seine Schärfe vollkommen aus, den Gedanken Ibn Gabirols nahezu mit Gewissheit erkennen zu lassen. Das Bild von der Leiter, die auf der Erde aufsteht und mit ihrer Spitze in den Himmel reicht, erscheint dem philosophischen Ausleger des Bibelwortes als das erhabenste Gleichniss für die Erde und Himmel,

<sup>1)</sup> וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן. Vgl. meine Attributenlehre p. 311 n. 156. Dieser Satz Ibn Gabirols, den die lateinische Uebersetzung p. 4<sub>27</sub>: quia per scientiam et operationem conjungitur anima saeculo altiori wiedergiebt, citirt Isak Albalag דְּהַלָּק VII, 168 als וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן, Isak Ibn Latif im פְּנֵי יַעֲקֹב (Kochbe Jizchak 25, 81): וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן, ebenso in דְּהַלָּק ib. 33, 9. Samuel Carca im מִקְדָּר דָּוִד f. 43d: וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן, Isak Aboub בְּרֵית דְּרַבִּי אֶבְרָהָם אֲבָרְבִּיחַי שְׁמֹנֶה עָשָׂר בִּי בְּשַׁעַר p. 115: וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ עִם הַעֲלִיָּה עֲלִיּוֹן (vgl. Zunz, Ritus p. 208) f. 46b: וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן, und Abraham Schalom im דְּהַלָּק VII, 1, 1: וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן.

<sup>2)</sup> F. V. p. 5<sub>1</sub>.

<sup>3)</sup> Nach meiner Handschrift: וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן. — וְיִדְעֶתָ וְיַעֲשֶׂה דָבָר דְּנֶפֶשׁ בְּעִלְיָה עֲלִיּוֹן.

Offenbares und Verborgenes, Nieder- und Oberwelt verknüpfende Macht der uns verliehenen Intelligenz. In ihr ist uns das Mittel gegeben, wie auf sicher tragenden und leitenden Sprossen vom Bekannten zum Unbekannten, von der untersten Stufe der körperlichen Welt bis zu den fernsten Säumen der reinen Geisterwelt emporzuklimmen und wiederum absteigend das Hervorgehen des Niederen aus dem Höheren, das Herabströmen der Dinge aus der Gnadenfülle des Willens zu verfolgen. In unserem Geiste besitzen wir die Leiter<sup>1)</sup>, auf der die Gedanken der forschenden Erkenntniss den Gang der wachsenden Vereinfachung, Verfeinerung und Vergeistigung der Dinge nach oben und ihrer zunehmenden Zusammensetzung, Vergrößerung und Verkörperung nach unten verfolgen können. Hätte Salomon Ibn Gabirol in seiner „Lebensquelle“ sich nicht gewaltsam jedes Bildes aus den Religionsurkunden des Judenthums enthalten, man würde dem Gleichnisse von der Himmelsleiter als dem treffendsten und deckendsten Ausdrücke der von ihm als das Mittelglied der beiden Welten, in dem alle ihre Formen wohnen, verherrlichten und über Alles gepriesenen Intelligenz öfter zu begegnen haben sicher sein können.

Die philosophische Richtung des verlorenen Bibelcommentars Ibn Gabirols wird uns durch zwei weitere Ausführungen kenntlich, bei denen Ibn Esra sich damit begnügte, nur die Tendenz seiner Auslegung anzugeben, ohne diese selbst mitzutheilen. In fast übereinstimmenden Worten erwähnt er sowohl bei den Reden der Schlange (1. Mose

<sup>1)</sup> Des Bildes Ibn Gabirols hat Ibn Esra im kurzen Commentar zu 2. Mos. 33, 23 sich bedient, vgl. Rosin 503 n. 2. Mir scheint aber in den Worten Ibn Esra's: **לְהַתְּאֵדָר בְּצִוְתָא שְׂאֵין עֵצָא לָהֶם כִּי הָיָה הַכֹּלָם** vollends eine sichere Entlehnung aus der Lebensquelle vorzulegen, denn hier heisst es III, 27: **וּפְעַם תִּהְיוּ שְׂאֵתָה כֹּלָם**. — Ibn Esra im ausführlichen Commentar zu 2. Mos. 33, 23: **וְהָיָה מִשָּׁה — מִפְּנֵי הַתְּאֵדָר עֵצָךְ בְּעֵצְמֵהֶם וּדְבָקוֹת צִיָּתְךָ בְּצִוְתֵּיהֶם וְאֵם עָלִית שֶׁב כֹּלָם** — **בְּמַדְרֵי הָעֵצִים הַמְּוֹשְׁכִים** ... = p. 205<sub>g</sub>: *eleuau me per gradus substantiarum intelligibilium et deambulaui in amoentatibus eorum floridis*. Vgl. oben p. n.

3, 1) wie bei denen der Eselin Bileams (4. Mos. 22, 28), dass der Gaon Saadja die wörtliche Auffassung dieser Schriftstellen bestritten habe, weshalb der Gaon Samuel Ibn Chofni gegen ihn aufgetreten sei, während Salomon Ibn Gabirol<sup>1)</sup> zu seiner Auffassung sich bekannt oder seine Vertheidigung übernommen habe. Von dem Gedankengange Saadja's hat Ibn Esra wenigstens so viel angegeben, dass die Sprache als der auszeichnende Vorzug des Menschen vor allen Lebewesen von der h. Schrift unmöglich Thieren zugeschrieben werden könne, deren scheinbare Rede daher so ausgelegt werden müsse, dass ein Engel es war, der aus ihnen redete. Aber weder von dem Widerlegungsversuche Ibn Chofnis<sup>2)</sup>, noch von der Vertheidigung Ibn Gabirols hat Ibn Esra auch nur ein Wort uns mitgetheilt. Es wird uns jedoch auch aus diesem seinem Berichte jedenfalls so viel zu schliessen gestattet sein, dass Ibn Gabirol auch hier den Wortsinn der Schrift zu Gunsten der Forderungen des Denkens umzudeuten die Entschlossenheit besass und in seiner Auffassung und Auslegung des Bibeltextes keinen Augenblick dem Rechte seiner philosophischen Ueberzeugung Etwas vergab. Für die Charakteristik des verlorenen Werkes<sup>3)</sup> können wir diesen Anführungen aber auch den Zug entnehmen, dass es nicht etwa, wie man nach den gleichsam stossweise und abgebrochen auftretenden Fragmenten der Edenallegorese vermuthen könnte, in epigrammatischen Räthselworten abgefasst war, sondern ausführliche Darlegungen und sogar polemische Ausführungen enthalten haben muss.

<sup>1)</sup> Auch in meiner Handschrift des Ibn Esra-Commentars lautet es richtig: [Col. 53 Breslau: יסודות דברי חיים] יסודות דברי חיים.

<sup>2)</sup> Vgl. A. Harkavy, Studien und Mittheilungen III. 12 n. 15.

<sup>3)</sup> Sen. Sachs's דברי חיים II. 9 hat aus der Ausführung Josef Salomel Medigo's דברי חיים f. 30b, der Ibn Gabirol nur aus den Scholastikern kannte und für einen Araber hielt, fälschlich geschlossen, die Aeusserungen über die Schlange und die Eselin seien von Ibn Esra der Lebensquelle entnommen worden.

Den anschaulichsten Beweis dafür, dass Salomon Ibn Gabirol die philosophische Exegese, auf die wir ihn allein unter allen jüdischen Denkern des Mittelalters in seinem Hauptwerke verzichten sehen, in seinem Bibelcommentar mit Eifer und Erfolg angebaut hat, bietet eine Mittheilung Abraham Ibn Esra's<sup>1)</sup> in seiner Erklärung dem Verse zu Jes. 43, 7: „Alles, was nach meinem Namen benannt ist und zu meiner Verherrlichung, ich habe es geschaffen, gebildet und gestaltet“. In dieser Dreiheit von Bezeichnungen für Gottes Hervorbringen hat Ibn Gabirol den Schriftbeweis für seine philosophische Aufstellung der Principien der Weltschöpfung erblickt. Wohl hat hier Ibn Esra die Deutung selber, da sie ihm durch den Zusammenhang der Stelle widerlegt schien, unterdrücken zu sollen geglaubt, allein er vermochte ihrem blendenden Scheine sich so wenig zu entziehen, dass er unbedenklich sich ihr anschliesst und bei einer anderen Gelegenheit sie verwerthet. Denn nichts Anderes als der Kern von Ibn Gabirols Gedanken dürfte es sein, was Ibn Esra im Eingang des fragmentirten Commentars wie eine exegetische Thatsache vorträgt<sup>2)</sup>, dass im Sinne von Jes. 43, 7 **בִּרְא** die Potentialität in den Dingen, **יָצַר** die Form, **עָשָׂה** die Gestaltung bedeutet. Hier erführen wir somit, was uns bei dem Mangel jeder Anführung aus der Erklärung Ibn Gabirols zur Erzählung vom Sechstageswerk sonst hätte entgehen müssen, wie er das Grundwort des Schöpfungsberichtes im Sinne seiner philosophischen Lehre umzudeuten unternommen hat. Von einem Hervorgehen des Daseins aus dem Nichts ist in der h. Schrift keine Rede<sup>3)</sup>. Die Dreiheit ihrer Benennungen für den

1) וְיָדַע שְׁלֹמֹה בֶּעַל הַשִּׁירִים הַשְׁקִילֻם וְלֹא פִי כִי זֶה סוּד הַקֹּדֶשׁ.

2) וְלִכְפֹּדֵי בְרֵאשִׁית שֶׁהוּא הַחֵם בְּעֵצָה וְאַחֲרָיו יָצַרְתִּי שֶׁהוּא הַצֹּרֶחַ וְאַחֲרָיו עָשִׂיתִי שֶׁהוּא הַתִּקְוָן. Vgl. Rosin 68 f. Jellinek a. a. O. II. 27 hat hier mit Unrecht die kabbalistischen Manifestationsformen erblickt. Vgl. auch Sen. Sachs *הַמִּסְדֵּר* 18, 123.

3) Allerdings heisst es auch F. V. p. 79<sub>18</sub>: *Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo* und p. 139<sub>24</sub>: *sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctus.*

Schöpfungsact beweist vielmehr, dass sie in Uebereinstimmung mit der Philosophie sich ihn in drei Momente zerlegt denkt. Es ist vor Allem das Auftreten der Möglichkeit, des Rahmens gleichsam dieser Welt, der Urmaterie Ibn Gabirols, das zeitlose Hervorströmen des Trägers und der Grundlage aller Erscheinungen, des Stoffes, aus dem Gnadenquelle des Schöpfers, von dem an der Schwelle der Schöpfungsurkunde uns berichtet wird. Was diese Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt, im Spiegel<sup>1)</sup> gleichsam die Erscheinungen, aus der Stimme, diesem endlosen Urgrund, die Tongebilde der Worte mit ihrem Klang und ihrer sinnvollen Bedeutung hervorzaubert<sup>2)</sup>, das ist die Form, die eigentliche bildnerische Thätigkeit im Schöpfungsacte, welche die hebräische Sprache auch deckend darum als ein Formen bezeichnet. Diesen Grundbedingungen alles Hervorgehens und Wirklichwerdens schliesst sich im Gestalten das letzte Moment der Schöpfung an, die Entstehung der Einzeldinge in ihrer Unendlichkeit, das ewige Hervortauschen und Versinken, das Werden und Vergehen aller Erscheinungen dieser Welt.

Wie sehr Ibn Gabirol die Auslegung der h. Schrift vertieft und oft selbst unscheinbare Wendungen die erhabensten Gedanken offenbaren zu lassen verstanden hat, davon zeugen die Erklärungen zu den Psalmen, die Ibn Esra von ihm überliefert. So hat er offenbar, wenn wir die kurze Andeutung Ibn Esra's richtig verstehen, in das Psalmwort 143, 10: „Denn du bist mein Gott, dein Geist ist Wohlthat“ den Grundgedanken seines Systems von der aus Gott und seinem Willen strömenden Gnade des Seins

1) V. 65 = p. 330<sub>24</sub>.

2) Auch diesen Gedanken scheint Ibn Esra der „Lebensquellen“ selbst entlehnt zu haben. Seine Worte zu 2. Mos. 3, 2: **בְּיָדָם קִיָּשׁ בֶּן דָּוִד קִיָּשׁ** — **תָּמִיד דָּבָר יִשְׁמָעִיִּים בְּיָדָם הַיָּצֵא מִפִּי דָּוִד** — vgl. Rosin p. 31 — stimmen wörtlich mit denen Ibn Gabirols überein. V. 71: **יָדָם קִיָּשׁ** — **בְּיָדָם דָּבָר יִשְׁמָעִיִּים בְּיָדָם** = p. 336<sub>4</sub>: *Creatio assimilatur uerbo quod loquitur homo.*

hineingetragen<sup>1)</sup>. 'Sein ist, wie er es nennt<sup>2)</sup>. Gut und Glück und Wonne, die Kraft, die auf alles Bestehende aus dem erhabenen Geiste, dem Willen oder der Weisheit<sup>3)</sup> sich herabergießt.

Eine sprachliche Auffälligkeit im Schlussverse des Psalters wird für ihn die Veranlassung, das Buch der Psalmen gleichsam in den Weltenpsalm, in den Preis, den die Allseele zur Verherrlichung des Schöpfers von einem Saume des Seins bis zum andern anstimmt, ausklingen zu lassen<sup>4)</sup>.

Salomon Ibn Gabirol hat also gleich seinen Vorgängern und Nachfolgern in der Religionsphilosophie des Mittels der Allegorese und der Umdeutung sich bedient, um die Unterordnung unter die Schrift mit der unter das Denken zu vereinigen. Wo das Bibelwort keine Schranke an dem Machtgebote seiner philosophischen Ueberzeugung findet, steht er ihm gläubig und unbedingt aufnahmefreudig gegenüber. Darum finden wir ihn, wiederum nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Ibn Esra's<sup>5)</sup>, selbst in der Reihe derje-

1) אורי שלמה ספדרי ז"ל אמר כח מהותה העליונה.

2) F. V. 320<sub>14</sub>: oportet, ut materia prima sit desiderans recipere formam primam, ut acquirat bonitatem, quae est esse; V. 46: השתוקק חיסוד להשיג הטוב והתענוג בשמקבל הצורה = p. 316<sub>18</sub>: appetitus materiae ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam.

3) F. V. 335<sub>5</sub>: a voluntate, id est a sapientia. Nach Munk, Melanges p. 267 n. 5 wären die Worte Ibn Esra's zu Ecd. 12, 10: הרבי שלמה הבפדרי אמר כי זה רמז לנשמה העליונה שהיא בחכמה העליונה im gleichen Sinne zu verstehen.

4) הרבי שלמה הבפדרי אמר כי זה רמז לנשמה העליונה שהיא בחכמה העליונה. Vgl. Kaufmann, Die Spuren al-Batljusi's (העטולות הרעיוניות) p. 8) p. 27 n. 4. Auf diese Erklärung Ibn Gabirol's deutet auch der sonst farblose und matte Schlussvers in seinem religiösen Gedichte לאל השרידים קרבי ברמז תמיד (ed. Sen. Sachs p. ק"א und המגיד 16, 395): שאי עין לא צורכם אשר לשמו תהלל כל נשמה אני על בן אברהם את אדני כמו: (המגיד 12, 357) p. ק"ז und ישרי השירים) כל הנשמה לו תכרך. Vgl. M. Sachs a. a. O. p. 38.

5) Dan. 11, 32: גם דברי רבי שלמה בן גבירול רצה לקשור הקץ {ש} שני הכוכבים העליונים במחברת הגדולה (ע) {ש} מאז עינים e. 43, f. 142a (ed. princ.) Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, 91 n. 8 und D. Cahana השלח ed. U. Ginzberg l. 227 n. ב. Von einem „Zusammenstoß der höheren Welt-

nigen, die Daniels Weissagung von der Endzeit wortlich nehmen und sehen ihn sogar das Eintreffen dieses Wendepunktes mit den Mitteln der Astronomie vorherberechnen.

## Abraham Ibn Daúð's Kritik der „Lebensquelle“.

Mehr als hundert Jahre waren ins Land gegangen, seit Salomon Ibn Gabirol in Valencia<sup>1)</sup> an der Schwelle der Dreissigerjahre<sup>2)</sup> sein Grab gefunden hatte, alle Stimmen des

Körper“, wie Geiger a. a. O. 146 n. 106 vermuthen möchte, ist hier keinesfalls die Rede: מַחֲבֵט bedeutet ihre astrologisch bedeutsame Conjunction, Sen. Sachs, Ha-Techijjah II. 21 und 39 n. 5 nimmt an, dass Ibn Gabirol seinen Anschauungen über das Ende (קץ) eine besondere Schrift gewidmet habe. Der Endzeit gedenkt Ibn Gabirol besonders häufig und schmerzhaft in seinen religiösen Dichtungen, so שְׁמֵי הַשְּׁמִימִים ed. Sen. Sachs p. 104 קָצֵן נִתְּנָה עַד צֵאת אִישׁ תָּם בְּכֹחַ יָהּ נִתְּנָה פִּתְחֵי יָם יָדָה קִדְשׁ לִמְנָח צֶאֱן יָקָן קִצְוֹן יָיִם יָצִין קָרָא לָקָן : קָץ, וְהָיָה קִדְשׁ וְהָיָה קִדְשׁ : קָצֵן אִשֶּׁר נִתְּנָה הַמִּסְכָּה עַל מַמְאֵל לְבִי יֵאֵן מִכֵּן לֹא יֵאֵן מִכֵּן : קָצֵן, vgl. auch Sen. Sachs ib. p. 104.

1) Mose Ibn Esra überliefert dies ausdrücklich: אֲבִתָּךְ אִיצָא לָלֶךְ אֶתְּצֵר אִיצָא לָלֶךְ, s. Munk p. 264 und 517. Vgl. dagegen die Angabe einer Handschrift bei M. Sachs, die religiöse Poesie der Juden in Spanien p. 245 n. 2: הָיָה הָיָה הַמִּסְכָּה הָיָה שְׁלֵמָה בֶּן גַּבְרִיֵּל בָּעַל : יְשׁוּעָה אִשֶּׁר עַד מִלְּחָמָה בְּהִנְיָוָה בְּמִלְחָמָה אֶתְּצֵר וְכִפֹּד מִכֵּן קִבְּרָתוֹ בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל [Ocana].

2) Der frühe Tod Ibn Gabirol's ist nach den übereinstimmenden Angaben des arabischen Geschichtsschreibers Suid und Mose Ibn Esra's nicht länger zu bezweifeln. Aus den von Neubauer (Monatsschrift 36 490) mitgetheilten Worten Suid's: בָּלִיָּן בֶּן יִחְיִי אֲלֻטְרִיקָא בְּאֶתְּרֵי גַבְרִיֵּל מִן אֲבֵי מִרְיָה בְּקִרְבָּתָהּ וְאֵין מִלְּחָמָה בְּנִימָאָה אֲלֻטְרִיקָא לְחַיֵּי אֲלֻטְרִיקָא מִן אֲלֻטְרִיקָא אֲלֻטְרִיקָא [בְּצֵר יִשְׂרָאֵל] יָשָׁן וְקָד אִרְבִּי עַל אֲלֻטְרִיקָא קִיבָּרָה מִן מִנָּה בְּמִסְכָּה אֲלֻטְרִיקָא אֲלֻטְרִיקָא geht hervor, dass nach der Ueberlieferung der Zeitgenossen Ibn Gabirol im Alter von „etwas über dreissig Jahren“ (nahe dem J. 450 H. = 1057, also etwa 1055 oder 1056 verstorben war. Ganz dasselbe besagt die Angabe Mose Ibn Esra's: יֵאֵן בֶּן אִרְבִּי עַל אֲלֻטְרִיקָא (s. Munk a. a. O.) Charisi hat den arabischen Ausdruck: אִרְבִּי עַל oder יָאֵר אִרְבִּי für: kaum errichteten genommen und Ibn Gabirol vor erreichte 30. Lebensjahre sterben lassen. Seine Worte in der 18. M -

Neides, den sein glänzendes und meteorgleiches Auftreten, und der Gegnerschaft, die sein kühnes Denken<sup>1)</sup> und sein Tasso ähnlicher Charakter geweckt hatte, waren verstummt und verklungen, längst war sein Name, dem Zank des Tages wie dem Streite der Parteien entrückt, ein Stolz und Ruhmestitel seiner spanischen Glaubensgenossen geworden, als seinem philosophischen Hauptwerke, der „Lebensquelle“, in dem sonst so milden und gerechten Chronisten und Denker Abrahams Ibn Da'ud von Toledo ein Kritiker von einer Heftigkeit und Schonungslosigkeit erstand, wie sie sonst nur gegen Alters- und Zeitgenossen geübt wird. Ist diese Erscheinung schon an sich bei einem Manne, der als Historiker den Lichtgestalten in der Vergangenheit seines Volkes Pietät und Liebe zu bekunden gewohnt ist und in seiner Chronik<sup>2)</sup> auch Ibn Gabirol Gerechtigkeit hat widerfahren

kame der תחכמוני ed. Lagarde p. 89 n. 59—62 lauten nach meiner Handschrift: יאלו האריך ימים חבר במסעות השיר פלאים עצומים אך נקטף באביו ולחמת העזות בו וכן תשע ועשרים נרו ככה ועד השלשים לא בא. [Cf. 1. Chr. 11. 21]. Die Angabe der jüdischen Chronisten, die zuerst bei Josef Ibn Zaddik aus Arevalo 1467 auftritt (s. Mediaeval Jewish Chronicles ed. Neubauer I. 93: נפטר הר"ר שלמה בן גבירול המשורר, הגדול שנת ד' אלפים תת"ל, dass Ibn Gabirol 1070 gestorben sei, geht, wenn תת"ל aus ת"ן geworden ist, auf die Jahreszahl bei Sâid zurück, wobei jedoch auch übersehen worden wäre, dass „nahe dem J. 450“ bei dem arabischen Historiker nicht nach Jahren der Schöpfung, sondern nach Jahren der Hedschra zu verstehen sei. Uebrigens verliert dieses Datum, das zugleich das Todesjahr Jakob b. Jakar's und Isak b. Ascher Halewi's, der Lehrer Raschi's, sowie R. Gerschom's, der Leuchte des Exils — vgl. Sen. Sachs's התחיה II. 36 n. 1 über David Gans' Irrthum, der durch diese Angabe Ibn Gabirol zum Lehrer Raschi's gemacht hat — und Isak b. Ruben al-Barceloni's gewesen sein soll, durch diese legendarische Bedeutung jeden kritischen Werth. 50 Abraham Zaento 15 (Juchasin ed. Filipowski p. 217: כלם נפטרו בשנת תת"ל) and Abraham b. Salomo aus Tortrutiel 1527 (Med. Jew. Chron. I. 102): נפטרו באותה שנה haben Josef Ibn Zaddik nur nachgeschrieben.

<sup>1)</sup> Neubauer a. a. O. p. 502 möchte sogar die Verbannung Ibn Gabirols aus Saragossa „auf Grund seiner philosophischen Ideen“ erfolgt sein lassen.

<sup>2)</sup> An der Spitze der Poeten, deren sich Spanien berühmt nennt er: ר"י שלמה בן גבירול חכם גדול ישורר (Med. Jew. Chron. I. 81).



lassen, befremdlich genug, so wächst noch ihre Auffälligkeit, wenn wir die Ausschliesslichkeit, die Unablässigkeit und fast persönliche Schärfe dieser Kritik ins Auge fassen. Keinen von seinen spanischen Vorgängern oder Mitbewerbern auf dem Gebiete der Religionsphilosophie hat Abraham Ibn Daüd in seinem „erhabenen Glauben“ der Nennung oder auch nur stillschweigenden Bekämpfung für würdig gehalten<sup>1)</sup>. Um so sinnenfälliger hebt von dem Grunde dieses Stillschweigens die Hervorkehrung der Gegnerschaft gegen Salomon Ibn Gabirol und das liebevoll grausame Verweilen bei seiner Befehdung sich ab. Gleich an der Schwelle des Buches, als könne er nicht früh genug seinem Unmuthe gegen ihn Luft machen, wie bei jedem eifersüchtig wahrgenommenen Anlasse wird Ibn Gabirol bekämpft und verkleinert. Die regelmässige Nennung seines Namens erscheint um so berechneter, als die Polemik damals in diesem Zweige der Litteratur sonst meist stillschweigend und nur in den seltensten Fällen unter namentlicher Hervorhebung des angegriffenen Autors zu erfolgen pflegt. Der Kampf gegen Salomon Ibn Gabirol war aber umso gewaltvoller herbeigezogen und wie vom Zaune gebrochen, als er gar nicht mit der Absicht aufgetreten war, ein religionsphilosophisches Werk in seinem Buche zu liefern, vielmehr mit unverkennbarer Beflissenheit jede Spur von Confessionalität in seinem Denken zu vermeiden sich bemüht hatte. Die Zusammenstellung mit des Gaon Saadja „Glaubenslehren und -Meinungen“, dem ersten Denkmale jüdischer Religionsphilosophie, weil erstem Harmonisirungsversuche von Glauben und Denken, in der jüdischen Litteratur des Mittelalters, widerlegt sich schon in Folge des Umstandes, dass in Salomon Ibn Gabirols Werke der erste und vielleicht einzige Versuch eines Juden im Mittelalter vorliegt, ein rein philosophisches Lehrgebäude auf religiös völlig voraussetzungsloser Grundlage aufzuführen.

---

<sup>1)</sup> Vgl. meine Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadja bis Maimuni p. 241—252.

Alles Auffällige schwindet jedoch, wenn wir in den Aeusserungen Abraham Ibn Daüd's nicht verspätete philosophische Kritik, sondern seine lebensvolle zeitgeschichtliche Urkunde erkennen. Salomon Ibn Gabirol war eben nicht todt. Die mit der Heftigkeit, wie sie sonst nur gegen Lebende geführt wird, gegen ihn sich äussernde Polemik richtet sich wirklich gegen einen Fortlebenden, den in seinem Grundwerke lebendig fortwirkenden Philosophen der „Lebensquelle“; die Streiche, die gegen ihn gerichtet werden, sollen in Wahrheit seine Anhänger treffen. In der fast zeitgenössisch tendenziösen Kritik Abraham Ibn Daüd's besäßen wir allein schon ein genügendes Zeugniß für die tiefgehenden Wirkungen, ja für den in stetem Wachsthum begriffenen Einfluss Salomon Ibn Gabirols, dessen Philosophie hundert Jahre nach seinem Tode dem Kritiker von Toledo als eine so mächtige Gegnerin erschienen sein muss, dass er mit ihrer Bekämpfung sein Buch erfüllen zu sollen meinte.

Aber wir brauchen nicht an dem Wärmegrade der Polemik Ibn Daüd's die Verbreitung und das Fortleben der Gedanken Ibn Gabirols abzulesen, wir haben trotz aller Verluste, welche die spanisch-arabische Litteratur der Juden vornehmlich durch die Verfolgung der Almohaden erlitten hat, Zeugnisse genug übrig, die uns die fast schwärmerische Verehrung offenbaren, mit der das von einer Gloriole umflossene Andenken des allzufrüh vollendeten Dichterphilosophen von Malaga in Spanien gepflegt wurde. Mehr noch als die begeisterten Worte, die Mose Ibn Esra in seiner Poetik und Rhetorik Ibn Gabirol gewidmet hat<sup>1)</sup>, beweisen die Anführungen aus seinem philosophischen Grundwerke, in denen er zuweilen unter dem Namen des Philosophen schlechthin auftritt<sup>2)</sup>, die Ehrenstellung und das Nachleben seiner Philosophie. Vollends muss Abraham Ibn Esra in der Hei-

<sup>1)</sup> Munk p. 263—65 und 515—17.

<sup>2)</sup> Vgl. Mose Ibn Esra's **עֲרֵכַת הַמִּישֶׁה** ed. L. Dukes in Zion edd. Creizenach und Jost II, 121 n. 34 und den arabischen Text des von A. Harkavy entdeckten Originals Monatschrift 43, 134 ff.



selbst nach der Taufe sich nicht trennte<sup>1)</sup>, ein Verwandter Abraham Ibn Daüds<sup>2)</sup> gewesen wäre, ein Familienangehöriger, dessen Verwendung im Uebersetzerdienste ihm sicherlich zu Ohren gekommen sein wird. Es war das erste Mal, dass dem Buche eines Juden im Mittelalter die Auszeichnung einer Uebertragung in die Weltsprache des Lateinischen zu Theil wurde. Musste das Werk Ibn Gabirols, das ohnehin bei seinen Glaubensgenossen bereits so viel Gunst und Ansehen genoss, nicht durch dieses Ereigniss noch neuen Glanz und erhöhte Bewundertng und Verbreitung erfahren? War es nicht natürlich, dass man jetzt vollends in weiten jüdischen Kreisen auf den Inhalt eines Buches neugierig wurde, das selbst die grosse christliche Welt nicht länger entbehren zu dürfen vermeinte? Wenn noch

Steinschneider a. a. O. 261 n. 1088 behauptet, „unerwiesen“. Der nach Zunz, Zur Geschichte p. 419 „vielleicht 1240 oder etwas später“ getödtete Märtyrer Moses b. Josef Ibn Daüd, war allerdings nur in Toledo eingewandert, aber sicher nicht der erste Vertreter der Familie in dieser Gemeinde. Wenn er in der Ueberschrift seines Epitaphs אברהם יברך ed. S. D. Luzzatto N. 49 p. 50 auch אברהם דאוד genannt wird, so heisst er doch in der Grabschrift selber אברהם דאוד = אברהם דאוד, was nach dem Uebergang der Media in die Tenuis in der Aussprache zu Abendaut wurde und die Schreibung אברהם דאוד und אברהם דאוד veranlasst hat; vgl. A. Geiger Z. D. M. G. XIV, 727 n. 1. Der Familienname Ibn Daüd findet sich noch 1394–5 in spanischen Urkunden in der Form Abenduit und Abendabuit, so z. B. Todros Abendabuit = Abenduit (s. Jos. Jacobs, an inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain p. 127 N. 1732–33) und Samuel Abenduit ib N. 1733.

<sup>1)</sup> Das Beibehalten des Familiennamens bei der Taufe finden wir in einzelnen Fällen bei den Juden in Spanien z. B. nach der Katastrophe von 1391. So heisst Vidal de Prades in Barcelona auch als Christ Lodovico de Prades s. Isidore Loeb Revue des études juives IV, 59 N. 29. Bonjuha Badoreh Berengario Badoreh ib. N. 33. Salomo de Campredon Petro Gibert de Campredon (N. 37), Isaac Abraam Ardit Petro Ardit (N. 40), Salomo Maçana Johanne Massana (N. 44), Juceff Ferrer Berengario Ferrarii (N. 70), Salomo de Valencia Johanne de Valencia (N. 82), Juceff de Prades Gabriele de Prades (N. 117).

<sup>2)</sup> Abr. b. David, behauptet Steinschneider a. a. O., bedeutet Sohn David's. Unmöglich aber würde die Uebereinstimmung in der Schreibung des arabischen Namensform אברהם דאוד in den Handschriften zu erklären sein, wenn darin der Name des Vaters und nicht vielmehr ein

Etwas gefehlt hatte, die öffentliche Aufmerksamkeit der Philosophie des Mannes zuzuwenden, der unter der Flagge des synagogalen Dichters längst bereits auch mit seinen kühnen Gedanken in den Hafen der jüdischen Glaubensgemeinde Einlass gefunden hätte, so war es ihm jetzt durch diese öffentliche und sicher Aufsehen erregende Auszeichnung verlichen.

Abraham Ibn Da'ud, diesen entschlossensten Aristoteler der jüdischen Religionsphilosophie vor Maimoni, diesen Averroisten vor Averroës, musste der Anblick dieser noch immer wachsenden Ausbreitung der Anhänger Ibn Gabirols nicht nur mit Missvergnügen, sondern mit dem unabweislichen Verlangen nach Abwehr und Zurückdrängung erfüllen. Wie Maimoni später von Egypten aus gleichsam das Einfallsthor des Neuplatonismus ins Judenthum ver-

Familienname nach der Ueberlieferung erblickt worden wäre. Selbst die Münchener Handschrift des **אמנות רמב** schreibt p. 1 Z. 2 **בן דאוד**, woraus bei Weil **בן דאוד** und die Verballhornungen in der Turiner Handschrift: **בן דאוד** und in cod. Günstbourg 678: **בן דאוד**, wo das jedoch durchstrichen erscheint, beweisen nur, dass im Archetypus dieser Handschriften die arabische und darum den späteren Abschreibern fremdartige Namensform **בן דאוד** zu lesen waren. Auch Samuel Ibn Motots Uebersetzung nennt in der Vorrede oder Widmung an R. Isak Bar Schescheth Ibn Barfat das Buch: **ספר המלכות המלך המלך**. So nennt auch Josef b. Schemtob in seinem Commentar zu Efoth's **אל תהי כמלכות** Abraham: **המלכות המלך הקדוש**. **ר. אברהם בן דאוד** **מספר דודע באמנות רמב**. Auch zu Beginn des **ספר** **בן דאוד** heisst Ibn Da'ud in manchen Handschriften richtig **בן דאוד**, vgl. Med. Jew. Chron. I, 47 n. 1. Wohl schreibt Abraham b. Salomo aus Tortutiel ib. 102: **הרמב המלך ר. אברהם המלך בן דוד**, allein die Stellung des Wortes **המלך** beweist wohl, dass er **בן דוד** nicht als den Namen des Vaters, sondern als Familiennamen betrachtet haben dürfte. Abraham Zacuto hat dagegen, wenn der Text richtig ist, David als Namen des Vaters unseres Abraham angesehen, da er Juchasin p. 216 schreibt: **המלך המלך ר. אברהם המלך בן דאוד המלך המלך**. Mosconi im Josippon giebt als Familiennamen Abraham b. David ha-Lewi's Ibn Alsivdikan s. **אצ"י** **הרמב ר. אברהם בן דוד המלך דודע** 3. 021: **בן אלצודק מדין המלך דודע**. Doch dürfte diese Angabe auf eine willkürliche Folgerung aus der Bezeichnung **אלצודק**, nicht auf eine Ueberlieferung zurückzuführen sein.

sperrte, indem er den berufensten und fruchtbarsten Uebersetzer ins Hebräische, seinen eigenen Dolmetscher Samuel Ibn Tibbon, durch einen wahren Index als werthlos gebrandmarkter sog. philosophischer Litteratur<sup>1)</sup> vor deren Ausbreitung warnte und abmahnte, so glaubte Abraham Ibn Daüd in Spanien dem um sich greifenden Verderben durch die nach seiner Meinung so verdammlichen Irrlehren der durch Ibn Gabirol vertretenen philosophischen Richtung Einhalt thun zu können, wenn er den Fahnenträger anfiel und im gleichsam persönlichen Nahkampfe niederzuschlagen unternahm. Wohl wusste er, dass Ibn Gabirol seiner Kritik sich selbst entzogen hatte, da er kein jüdisches Buch, keine religions-philosophische Schrift schreiben wollte. Aber es war ein direkt unjüdisches Buch, eine geradezu religionswidrige Schrift, die er da von ihm im Umlauf sah, ein Werk, vor dem offen gewarnt werden musste, dem es den Schein der philosophischen Autorität vom Haupte zu reissen, den Anspruch massgebender Führerschaft zu bestreiten galt und dringend an der Zeit schien. Der da so selbstherrlich die Philosophie, als gäbe es gar keine Religion, auf den Thron zu setzen unternahm, konnte gar nicht gründlicher zurückgewiesen und blossgestellt werden, als wenn ihm das Recht, als Philosoph zu gelten und mitzuzählen, überhaupt bestritten wurde, Unzulänglichkeiten und logische Widersprüche ihn auf seinen eigensten Gebiete aus dem Felde schlugen. Abraham Ibn Daüd verschweigt darum, was ihm eigentlich an Salomon Ibn Gabirol so bedenklich ist. Er sagt nicht, dass er in ihm eigentlich einen Anhänger der Lehre von der Ewigkeit der Welt<sup>2)</sup> erblickt, die für ihn wie nachmals

1) S. קובץ תשובות הרמב"ם ed. A. Lichtenberg II, 28 b und Steinschneider a. a. O. 40 ff.

2) Wohl sagt Ibn Gabirol F. V. p. 79<sub>18</sub>: Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo und 139<sub>34</sub>: sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctus, allein seine wahre Lehre von der Unzeitlichkeit und Ewigkeit der Welt geht aus Sätzen hervor wie V. 34: לֹא תִמְצָא [הַצִּמְדָה] בְּהִרְגָּה עֵין רִיקָה מִן הַיָּסוֹד = 307<sub>6</sub>: non est sine materia ieta oculi

für Maim (ni<sup>1)</sup>) allein schon ihren Bekenner aus der Glaubensgemeinschaft des Judenthums ausschliesst, dass er in seinem System für die Geschaffenheit der Welt in der Zeit, für Offenbarung und Prophetie keinen Raum sieht und in seiner Ethik, die den Menscheng Geist auf der einen Hälfte der Kreisbahn aus seinen übersinnlichen Ursprungsorte herabgelangen lässt, um auf der anderen stufenweise sich zu ihm wieder zu erheben, mehr eine Verdrängung und ein Überflüssigwerden als eine Bekräftigung der Religion erkennt<sup>2)</sup>, er hält es vielmehr taktisch für richtiger, den Vorwurf ketzerischer Irrlehren ohne Begründung im Einzelnen wie eine bekannte und unbezweifelte Thatsache ihm entgegenzuschleudern und den Kampf auf das philosophische Gebiet zu verlegen, auf dem der als Führer verehrte Denker möglichst oft angegriffen und ins Mark getroffen werden soll.

Abraham Ibn Daüd ist durchaus ein Anhänger der Philosophie. Er wünscht im Interesse der Religion nichts dringender, als dass seine Glaubensgenossen mit philosophischer Erkenntniss sich befreundeten und erfüllten. In einer Hand das Licht des Glaubens, in der anderen das des Denkens fest und hoch zu halten, das ist, wie Ibn Daüd mit dem Bilde des Dichter Levi b. Jakob el-Tabban<sup>3)</sup> sagt,

---

und V, 43: **לֹא נִצָּא מַעֲקֵים בְּדֶקַּךְ עֵין** = p. 314<sub>rs</sub>: cum non sint separatae ietu oculi und p. 334<sub>g</sub>: materia non fuit absque forma ietu oculi. Vgl. Ba eum k e r, das Problem der Materie p. 384 n. 5.

<sup>1)</sup> Im Briefe an die Gemeinde Marseille erklärt Maimünī (קובץ II, 25a): **עַקֵּר הַמִּשְׁמָחָה הַחֲמִשָּׁה . . . שֶׁבֶרָה הַבֵּל יֵשׁ מֵאֵין וְהַבֵּל מִי שֶׁאֵין** מִדֶּבֶר זֶה הוּא בּוֹסֵר בְּעֵקֶר וּמִקֶּצֶן בְּנִשְׁעוֹת.

<sup>2)</sup> Diese Gleichgültigkeit der Philosophen gegen Religion und Ethik geisselt Juda Halewi in den Worten (Kusari IV, 13 Anf.): **בֵּין שְׂדֵהָ צֶדֶק בֵּין שְׂדֵהָ אֶפְקֵרוֹם לֹא יִהְיֶה כְּשֵׁדֵהָ פְּלוֹסוֹפִיָּה**. In meiner Handschrift der hebräischen Uebersetzung heisst es für **לֹא יִהְיֶה לֹא יִבְאֵל** = **לֹא יִשְׁתֶּה לֹא יִבְאֵל** wie Juda Ibn Tibbon auch am Schlusse von V, 21: **אֵל נִשְׁתֶּה** gebraucht.

<sup>3)</sup> Ueber seine Meora zum Wochenfeste **שֶׁנִּי מֵאֵרִית** השביל הדת שלי מארית s. Dukes קדמונים p. 51, שירין ed. Kobak III, 18 n. 9, Zunz, Literaturgeschichte p. 217, Luzzatto **לֹא הִשְׁתַּחֲוִיתִים** s. v. Von hier

das Ideal des Religionsphilosophen. Gern würde er daher mehr Bücher und Vorgänger sehen und aufzählen, aus denen seine Glaubensbrüder Anregung zu philosophischer Forschung und Erkenntniss schöpfen könnten, allein er erklärt, nur zwei zu kennen, Saadja, der in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke wiederholt philosophische Systeme bespricht und berücksichtigt, und Salomo Ibn Gabirol, der seine ganze „Lebensquelle“ einem einzigen philosophischen Thema oder Zielpunkt, der Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung von Materie und Form, gewidmet hat. Leider ist dieser philosophische Lehrer aber mehr geeignet, von der Beschäftigung mit der Philosophie abzuhalten als ihr Freunde anzuwerben.

Die eigenen Worte Ibn Daüds, auf deren Fassung es bei diesem seinem Urtheile ganz besonders angekommen wäre, sind durch den Verlust des arabischen Originals seines Werkes leider nicht mehr vorhanden. Um so wichtiger ist es für uns, ihrem wahren Sinne wenigstens durch sorgfältige Prüfung ihrer Uebersetzungen näher zu kommen. Zu diesem Zwecke soll hier die Kritik der »Lebensquelle« nach dem auf Grund der Handschriften berichtigten Texte der hebräischen Uebertragung Salomo Ibn Labi's der Fassung, in der sie in der nur in dem Unicum der jüdischen Gemeindebibliothek zu Mantua erhaltenen Wiedergabe Samuel Ibn Motots erscheint, gegenübergestellt werden:

— — —

kennt auch Jedaja Penini in seiner Epistel an Ibn Adret das Bild: **בְּרֵית הַבְּהֵמָה וְהַחֲסִידָה בִּיחַד יִצְחָק בְּאַתְחַתִּי כֹל יִבְעֵי** (Ibn Adrets Responsen N. 418. ed. Venedig f. 55b). Seiner bedienen sich auch Schemtob b. Josef b. Schemtob im Commentar zum More (vgl. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters p. 425 n. 389 und Abraham Bibago, s. M. Steinschneider Monatsschrift 32. 94. der jedoch die Quelle für diese Form des Spruches noch für unbekannt erklärt. Joel Ibn Schoaib **שֶׁבַע עֵלֹת שֶׁבַע** f. 98b führt das Bild in veränderter Fassung an: **הַשֶּׁכֶל וְהַדָּת כְּדִמּוּת שְׁתֵּי עֵינָיו**. Vgl. auch den Ausdruck: **כְּדִי שְׁתֵּי הַחֲסִידִים בִּיחַד נִרְ הַתְּהוֹרָה וְנִרְ הַדָּעָה** bei Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek p. י"ה.



Sal. Ibn Labi:

יבן עמדני על ספר ישעיה ר' שלמה בן גמיריל יבנה לו האל שבין בו להעיל בינה אחת מן הפילוסופיא ולא ייחד אותי לאימתני לבד אבל משתתף בי כל בתית בני אדם ועם זה הרבה דברים בענין אחד עד שספרו זה אשר רמזו אליו שקראי מקור חיים אפשר לפרש עניני כלם בפחות מעשירות אותו הדבור יעיד התעסק לעשות (קפ) [ש]ים מאן הקדמית צידוקת אלא הספיק לעצמי בהקדמית מדומית יציר הקשיתי בצורות ההקיש האמתי אך המדומה חמרים מסופקים ובאשר ציר בעצמי שהוא חשב להביא מופת ולא הוה בן הקדק מהמופתים מסבור שהמופתים הרבים כלתי צידוקם שיעמדו במקום המופת האחד הצידק ובכדומה לזה אמר החכם טוב מלא ימי ואמרו לו מלא וגי' ולא הייתי עושה אתי משה להצי לי' שהוא הטעה את האומה הטעאה גדולה וידע זה מי שיעמד על ספרו יאיתי הספר יורה על קיצר מדרגתי בפילוסופיא ישהיה מניש בעיד בה.

Sam. Ibn Motot:

יבן עמדני על ספר ישעיה ר' שלמה בן גמיריל יבנה לו האל שבין בו להעיל בינה אחת מן הפילוסופיא ולא ייחד אותי לאימתני לבד אבל משתתף בי כל בתית בני אדם ועם זה הרבה דברים בענין אחד עד שספרו זה אשר רמזו אליו שקראי מקור חיים אפשר לפרש עניני כלם בפחות מעשירות אותו הדבור יעיד התעסק לעשות (קפ) [ש]ים מאן הקדמית צידוקת אלא הספיק לעצמי בהקדמית מדומית יציר הקשיתי בצורות ההקיש האמתי אך המדומה חמרים מסופקים ובאשר ציר בעצמי שהוא חשב להביא מופת ולא הוה בן הקדק מהמופתים מסבור שהמופתים הרבים כלתי צידוקם שיעמדו במקום המופת האחד הצידק ובכדומה לזה אמר החכם טוב מלא ימי ואמרו לו מלא וגי' ולא הייתי עושה אתי משה להצי לי' שהוא הטעה את האומה הטעאה גדולה וידע זה מי שיעמד על ספרו יאיתי הספר יורה על קיצר מדרגתי בפילוסופיא ישהיה מניש בעיד בה.

Auf Grund dieser zwei Uebersetzungen wird der ursprüngliche Sinn der Worte Ibn Da'uds wohl der folgende

1) Cod. Turin = T. und cod. Gunzbourg 678 — G<sup>2</sup>: בן. 2) Cod. München = M.: בין להעיל בו, cod. Halberstam, jetzt Judith College = H.: בין בו להקנות. 3) T. G<sup>2</sup>: ענינים. 4) Cod. Gunzbourg 270 = G. H.: יאלי. 5) M.: יצירדף. 6) T. G<sup>2</sup>: יצירדף. 7) H. d., T. G<sup>2</sup>: בי הוא. 8) Cod. Pinsker = cod. St. Petersburg 468<sub>92</sub> = P.: יצירדף. 9) M.: התחיים. 10) Auch in M. 11) P.: בצירדף. 12) M. d. 13) P.: d. 14) Auch nach M. 15) T. G<sup>2</sup>: יבני. 16) T.: ואשר לו. 17) M.: קראי. 18) P.: עליו, G.: על דבריו. 19) T.: אל.

gewesen sein: „Auch habe ich das Buch Salomon Ibn Gabirol's s. A. kennen gelernt, in dem er sich ein einziges philosophisches Problem ins Reine zu bringen zum Ziele gesetzt hat, wobei er keineswegs speciell unsere Glaubensgemeinschaft ins Auge fasste, sondern einer allerlei Classen von Menschen gemeinsam zugänglichen Behandlung des Gegenstandes sich befleißigte. Dazu macht er noch über Alles so viel Worte, dass sein bezeichnetes Buch, dem er den Namen „Lebensquelle“ verlieh, wenn es einer ordentlichen Läuterung unterworfen würde, in einem Zehntel seines Umfangs zusammenzufassen wäre. Obendrein macht er sich auch noch daran, Schlussfolgerungen aufzustellen, ohne darauf zu halten, dass ihre Praemissen auch wahr seien. Nach seiner Meinung genügen vielmehr auch Scheinpraemissen und die Form des wahren Syllogismus, wenn auch der Inhalt durchaus nicht zweifelfrei ist. Und weil er selber das Gefühl gehabt haben möchte, dass die Beweise, die er beibringt, eigentlichen keine seien, häuft er Beweis auf Beweis, in der Meinung, dass viele uneigentliche Beweise einen einzigen eigentlichen ersetzen könnten. Solches Vorgehen hat schon der weise König (Koh. 4, 6) mit den Worten gekennzeichnet: Besser eine Hand voll Befriedigung als beide Fäuste voll unerquicklichen und windigen Bemühens. Auch haben unsere Weisen (Joma f. 85b) davon gesagt: Besser Ein scharfes Pfefferkorn als ein ganzer Korb mit Kürbissen. Ich würde aber seine Worte nicht getadelt haben, wenn er nicht in einer in so hohem Maasse gegen unsere Glaubenslehre verstossenden<sup>1)</sup> Weise sich ge-

<sup>1)</sup> Weil, Emunah Ramah p. 4 übersetzt: „wenn er nicht äusserst Verwerfliches gegen die Nation ausgesprochen hätte“, Munk, Melanges p. 269: *s'il ne s'était pas mis en révolte ouverte contre notre communion*, Geiger in Z. D. M. G. 14, 731 n. 1: „wenn er nicht Dinge gesagt, die unserer Religion höchst verwerflich erscheinen müssen“ und Salomon Gabirol und seine Dichtungen: „dass er sich geradezu gegen den anerkannten Glauben aufgelehnt habe“, Gutmann a. a. O. p. 44: „wenn er nicht einen so irreführenden Einfluss auf unsere Gemeinschaft ausgeübt hätte“. Mit Sicherheit ist der wahre Sinn der Worte Ibn Daüds ohne Kenntniss des arabischen Wortlautes nicht zu ergründen. Die

aussert hätte, was jeder, der sein Buch kennen lernt, bemerken muss. Dieses Buch ist übrigens im Ganzen nur ein Beweis dafür, welch niedere Rangstufe er in der Philosophie eingenommen und dass er darin nur wie ein Blinder in der Finsterniss herumgetappt hat“.

Als könnte Ibn Daüd an ausfälliger Kritik gegen die „Lebeusquelle“ sich nicht ersättigen, lässt er nicht einmal die Ankündigung seines Arbeitsplanes vorübergehen, ohne bei dem einzigen Thema, das er mit jenem Buche gemein hat, einen Hieb gegen Ibn Gabirol zu führen.

Ibn Labi.

ולכן נתחייב לנו שנוכר מהו החילוי  
ומה היא הצורה ומציאות הצורות  
המלאכות (1) הנמשכים  
המחשבים ומציאות הצורות הטבעיות  
כחיו לי המושכל והביאוגני (2) כינת (3)  
ספר (4) מקור חיים (5) בדברי מדקדק נקי  
מהמותרות במופת אמתי ואין רצוני  
להטריח עצמי להביא בכל ענין סדר  
הקוש אך נשים בבה החקש (6)  
המופת יסדרותו בעלי החנין אם  
ירצו לקלות (7) הכנתם כנבול האמצעי.

Ibn Motot.

ונתחייב לזכור מההנקרא החילוי  
ימה הצורה ומציאות המלאכות  
נמשכים המורגשים ומציאות הצורות  
הטבעיות כחילוי המושכל והבאתי  
כינת ס' מקור חיים בדרך קצרה ומנוקה  
מן המיתדות יבמיפת אמתי ולא נוקק  
נשים ענין לדרך החקש אך שמתי  
בבה של החקש המופתי בענין  
שיטילים לסדר אותו בעלי החנין אם  
ירצו למחורית הרגשים ורעתם הנבול  
האמצעי אשר בו.

1) G. P. M.: המלאכות. 2) Auch in M. 3) H. P.: כיינית. 4) P.: כיינית. 5) G. P. M.: מקור החיים. 6) Nach allen Handschriften auch nach M. 7) H.: בקלות.

Vermuthung Munk's a. a. O. 269 n. 3 reicht nicht aus, um auch die Wiedergabe Ibn Motots zu erklären; סדר, das nach Saadja (Oeuvres complètes ed. J. Derenbourg I. 274. und 282,) Absurdes, Unmögliches, nach Raschi zu 5. Mos. 13. 6 und 19. 16 Unwahres, Unwirkliches bedeutet, war im späteren Sprachgebrauch einfach der Ausdruck für Ketzerei. So sagt Ahron b. Elia חיים עין ed. Delitzsch p. 110<sub>2</sub>, freilich nur Samuel Ibn Tibbon und Jehuda Charisi's Ausdruck More III. 16 entlehnend: ואם הפלסופים דברו סדר גדולה בידעתי ית, ebenso Abraham Schalom מה שלום III und Elia Halewi וכן אהרן Resp. 25 f. 30 c: יאעץ שיש בדברי הפלסופים דברו סדר בעיני ההשגחה. Ahron b. Meir Valabrègue (אייל בייקא) im Gedichte vor Ibn Falaquera's סדרה v. 8 sagt: והכסף נקדש ידובר סדר דש. Doch kann das Wort auch im Sinne von Schädlichem, Unvortheilhaftem gebraucht werden. So

„Hieraus“ erklärt Ibn Daüd<sup>1)</sup>, ergibt sich für uns die Nothwendigkeit einer Auseinandersetzung über das Wesen von Materie und Form und die Existenz der künstlichen Formen in den sinnenfälligen Körpern und die Existenz der natürlichen Formen in der intelligiblen Materie. Dabei haben wir den Inhalt<sup>2)</sup> der „Lebensquelle“ in compendiarischer, von Ueberflüssigkeiten gereinigter Darstellung und richtiger Beweisführung mitgetheilt. Es ist auch gar nicht unsere Absicht, uns die Last aufzuerlegen, bei jedem Gegenstande die ganze Anordnung des Syllogismus beizubringen, wir führen vielmehr die Schlussfolgerung nur potentiell an, so dass sich die Logiker, wenn sie wollen, vermittelst ihrer Leichtigkeit in der Auffindung des Mittelbegriffs<sup>3)</sup> die syllogistische Kette selber bilden können.

So wiederholt Ibn Daüd, bevor er in die Auseinandersetzung seines Gegenstandes eintritt, in Kürze noch einmal die Hauptausstellungen, die er gegen Ibn Gabirol zu machen hat, indem er ihm hohle Weitschweifigkeit und formalistische Scheinlogik vorwirft. Den Beweis im Einzelnen suchen die Ausfälle im Verlaufe der Darstellung zu erbringen.

## 1. Die Vermischung der Begriffe Substanz und Accidenz.

Die strenge Einordnung aller Begriffe in die aristotelischen Kategorien, in der Ibn Daüd kein Schwanken und

heisst es auch von den Angebern Mose b. Josef Ibn Daüds in Toledo auf seinem Grabstein אבני זכרון, ed. Luzzatto N. 49 p. 51: יקראתו: זכרון סרה und von Innocenz XIII am Schlusse der Chronik in Ibn Verga's יחזקה p. 114: ששט יהודה p. 233 durch: „welcher gegen unser Volk Nachtheiliges gesprochen hatte“ wiedergiebt.

1) Emunah ramah p. 3.

2) Weil p. 5, durch Verkennung der Form הדיאטני: „Die (üble) Beschaffenheit des Buches Mekor Chajjim hat mich veranlasst“.

3) Das ist die sollertia des Aristoteles, von der z. B. Wilhelm von Auvergnès sagt: vocat namque sollertiam promptetadinem inveniendi medium. (Nach Arist. Analyt. post. I. c. 34) s. Baumgartner, Die Erkenntnisslehre des W. v. A. p. 81 n. 5. Die Stelle ist von Weil durch die Weglassung der Worte אשר בנה ההקש אך verstümmelt und in der Uebersetzung p. 5 völlig verkannt worden.



er<sup>1)</sup>), dass manchmal ein Ding in einer Hinsicht Substanz, in einer anderen Accidenz sein könne, ist eine verkehrte Ansicht, die widerlegt werden kann. Dieser Ansicht war auch Ibn Gabirol, wie aus seinem „Lebensquelle“ betitelten Buche hervorgeht<sup>2)</sup>. Substanz und Accidenz sind nämlich nicht in gewisser Hinsicht oder in Bezug auf Etwas Substanz oder Accidenz, sondern die Substanz ist an sich selber Substanz, die Accidenz an sich selber Accidenz. In eine Widerlegung der Anhänger dieser Ansicht wollen wir uns hier aber nicht einlassen, damit unser Buch sich nicht ausdehne. Es kann sie übrigens, wer sie verlangt, in den Büchern der wahren Philosophen finden“.

Ibn Daūd wusste also genau, dass in diesem Schwancken der Bezeichnungen und Begriffsbestimmungen für denselben Gegenstand, diesem Schillern der Dinge in wechselnder Beleuchtung, die neupythagoreischen neuplatonischen und pseudepigraphischen Schriften der Araber Ibn Gabirols Quellen waren. Die Verbreitung der „Lebensquelle“ muss aber in jüdischen Kreisen so gross gewesen sein, dass Ibn Daūd seine Widerlegung der von allen jüdischen Religionsphilosophen seit Isak Israeli bekämpften Lehre von der Accidentalität der Seele nicht für entscheidend und gesichert hielt, ohne ihr die in dem Buche Ibn Gabirols scheinbar enthaltene Stütze entzogen zu haben. Ueber den Verdacht einer Aufklärung der Seele als einer blossen Accidenz im materialistischen Sinne war Ibn Gabirol selbst bei Ibn Daūd erhaben.

## 2. Die Intelligibilität der Materie.

Das Unglaublichste, was Ibn Gabirol an Absurdität geleistet haben soll, glaubt Ibn Daūd in seinen Angaben

1) Em. rama p. 23 Z. 8—14, Z. 9 liest G.: דעת נפסדת, Z. 10 G. בן בן, H.: גבירול, H.: בן גבירול, P.: בן גבירול דיל, P.: מקור חיים, Z. 12 ist nach allen Handschriften zu lesen: הוא בעצמו עצה המקרה הוא בעצמו מקרה, ebenso Z. 13: אל בעלי, יאריך, Z. 14 liest H.: הפילוסופים האמתים, G.<sup>2</sup> T.: ספר דפי האמת, G. P.: ספרי האמתים מן הפילוסופים.

2) Vgl. Munk p. 271 n. 1. Die hier aus der lateinischen Uebersetzung angeführte Belegstelle s. jetzt F. V. p. 190<sub>3</sub>—17.



erkennen. Durch ihre Form, die Quantität als Urheberin aller Schwere, zur Ruhe und Trägheit bestimmt und verurtheilt, kann die Materie der neun Kategorien, die also nur die Trägerin der Quantität ist, als letzte der intelligiblen Substanzen, das will Ibn Gabirol sagen, das Princip der Bewegung nicht sich selber verdanken. Am Saume des Daseins, der Schlusspunkt der Schöpfung, um den die intelligiblen Substanzen, wie concentrische Kugelschalen<sup>3)</sup> um ihren Mittelpunkt sich reihen und lagern, würde der uns sinnlich erreichbare Grundstoff der Welt unbeweglich und starr bleiben, wenn ihm nicht trotz seiner äussersten Entfernung vom ersten Beweger durch die Kette der intelligiblen Substanzen hindurch aus der Quelle aller Energie in der Welt, dem Willen, wie sie Ibn Gabirol nennt, die Bewegung zuströmt. Wie am Beginne des Daseins der unbewegliche Beweger steht, so bildet seinen Endpunkt das bewegliche Nimmerbewegende. Zwischen dem ersten Beweger und dem letzten Bewegten, der Materie der neun Kategorien, weitet sich für Ibn Gabirol der Kreis der Schöpfung. Die Lehre von der Intelligibilität und Unthätigkeit der Materie hat es trotz oder gerade in Folge ihres so kühnen Widerspruchs gegen die unphilosophische Handgreiflichkeit der sogenannten natürlichen Thatsachen am Wenigsten verdient, von Ibn Daūd mit so harten Worten<sup>4)</sup> angelassen zu werden.

### 3. Die Beschreibung der Materie.

Die Unzulänglichkeit Ibn Gabirols auf dem Gebiete des strengphilosophischen Denkens glaubt Ibn Daūd am Entscheidensten dadurch beweisen zu können, dass er ihm in der Darlegung der Grundbegriffe seines Systems elemen-

3) Vgl. Guttman p. 93 n. 2, Loewe a. a. O. 164.

4) Man wird bei diesem wegwerfenden Urtheile an das Wort des Eryximachos in Plato's Symposion 187 A. erinnert, der die tiefsinnige Lehre Heraklits von dem Ineinandergehen alles Auseinandergehenden, von der Einheit in der Gegensätzlichkeit eine grosse Gedankenlosigkeit (πολλὰ ἄλογα) zu nennen wagt.



tare Fehler nachzuweisen unternimmt. Ibn Gabirol, der über Materie und Form ein ganzes grosses Buch zu schreiben gewagt hat, soll, wie Ibn Daūd zeigen will, über das Wesen dieser Grundgedanken seines Werkes sich selber vollständig in Unklarheit befinden und Bestimmungen darüber angeben, die alle mit Irrthümern vom Hause aus behaftet sind. „Ibn Gabirol, erklärt er<sup>1)</sup>, der im ersten Abschnitt der „Lebensquelle“ die allgemeine Materie zu beschreiben unternimmt, sagt: Wenn alle Dinge ein gemeinsames Substrat haben sollen, so muss dieses die folgenden Merkmale besitzen: es muss sein<sup>2)</sup>, durch sich selbst bestehen, einerlei Wesen haben, die Verschiedenheiten tragen und Allem sein Wesen und seinen Namen leihen. Er hat somit schon am Eingang seiner Auseinandersetzung sechs Irrthümer begangen. Von der ersten Materie kann nämlich kein Dasein behauptet werden, da dieses nur von thatsächlich Daseiendem ausgesagt werden darf. Aristoteles sagt ausdrücklich: Als nichtdaseiend seien drei Dinge zu bezeichnen, die absolute Beraubung, die Beraubung in Bezug auf eine bestimmte Form und die Materie. Sie

<sup>1)</sup> Emuna rama p. 11 Z. 16—19.

<sup>2)</sup> Die Uebereinstimmung des Textes bei Ibn Daūd und Ibn Fa-laquera I. 6: **שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ** beweist, dass es im Original **שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ** gelautet haben wird und die Existenz von Ibn Gabirol hier wirklich als erstes Merkmal der allgemeinen Materie aufgezählt wurde. An anderen Stellen sehen wir es freilich fehlen. So II, 13: **שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ** = F. V. p. 38<sub>5</sub>: quod sit existens per se, una, sustinens diversitatem, et ceteras proprietates quas habet und V. 29: **שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ שֶׁנֶחָדָהוּ** = F. V. p. 298: quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, uno numero. Gleichwohl war die lateinische Uebersetzung I. 6 = F. V. p. 13<sub>15</sub>, die nur wie an den übrigen Stellen quod sit per se existens bietet, also das Merkmal des Seins weglässt, zu verbessern und in: quod sit [habens esse] zu ergänzen, zumal die Fortsetzung Z. 23 das fehlende Merkmal ausdrücklich voraussetzt: Materia debet habere esse, quia quod non est ei quod est materia esse non potest. Vielleicht ist jedoch quod sit als selbstständiges Glied des Satzes zu fassen und zu interpungiren: quod sit, per se existens una. Vgl. als Beweis p. 16<sub>24</sub>: cum dicimus eam esse.

kann ferner ebensowenig durch sich selbst bestehen als eine oder viele sein, da dasjenige, dem kein Dasein zukommt, auch keine Anzahl und keine Einheit hat. Sie kann aber auch nicht die Trägerin der Verschiedenheiten sein, da diese zu den Accidenzen gehören, die Materie aber nicht Trägerin der Accidenzen sein kann, da diese nur dem ein vollkommenes Dasein besitzenden Seienden zukommen. Sie kann vielmehr nur die Trägerin der verschiedenen Dinge d. h. der verschiedenen Körper sein. Sie kann auch unmöglich jedem Dinge seine Definition und seinen Namen verleihen, da dies in Wahrheit die Form bewirkt. Es können von ihr überhaupt aber keine Proprietäten ausgesagt werden, da diese Accidenzen bilden, die nur dem bereits thatsächlich Daseienden eigen sind. Allein seine ganze Darstellung in der „Lebensquelle“ ist von dieser Art“.

So entschieden hier auch Ibn Daūd mit seinen Behauptungen auftritt, so werden wir doch keineswegs die Richtigkeit seiner Urtheile der Sicherheit dieses Tones entsprechen sehen. Abgesehen davon, dass Ibn Daūd selber, wenn ihm sogar der Grundirrtum Ibn Gabirols zugegeben werden müsste, die Consequenzen nicht als besondere Fehler aufzuzählen, also nicht von sechs Irrthümern, sondern nur von Einem, aus dem sich die übrigen von selbst ergeben, zu sprechen ein Recht hatte, ist jedoch selbst die Grundlage dieser ganzen Kritik noch zweifelhaft. Selbst auf dem Boden des strengen Aristotelismus, von dem aus wir Ibn Daūd die Angaben Ibn Gabirols bekämpfen sehen, darf der Materie, die wir uns denken müssen als vor allem Werden vorhanden, ein Sein zugeschrieben werden; als das schlechthin Nichtseiende hat auch der Stagirit die Materie nicht bezeichnet<sup>1)</sup>. Ebenso verhält es sich mit dem zweiten Einwurf. Auch hier hat Ibn Gabirol den Aristoteles für sich, der zwar zugiebt, dass die Materie nicht eigentlich Substanz genannt werden könne, andererseits jedoch diesen Namen

<sup>1)</sup> Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II. 2 p. 236, 239 n. 5. 259 ff., Baeumker. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie p. 213.

ihr nicht völlig absprechen möchte, da sie doch die Unterlage alles Seins, das Beharrliche im Wechsel bildet, weshalb er sie sogar ausdrücklich als die potentielle Substanz bezeichnet<sup>1)</sup>. Der dritte Einwand hat nur auf Grund des ersten Berechtigung, steht und fällt daher mit diesem. Auch der vierte kann nur scheinbar als berechtigt gelten. Allerdings haften die Verschiedenheiten als Accidenzen nur an dem actuell Vorhandenen, da aber die Accidenzen, welche, mit der Form die bunte Verschiedenheit des ursprünglich grauen Einerleis des Stoffes bewirkend, an der Form auftreten<sup>2)</sup>, die Form jedoch von der Materie getragen wird, so kann diese als das Substrat aller Verschiedenheit in der Welt mit Fug bezeichnet werden. Der fünfte Einwurf scheint vollends auf einem Missverständniss der Worte Ibn Gabirols zu beruhen. Ibn Dauid ist der Meinung, Ibn Gabirol schreibe die Bestimmtheit der Dinge, welche erst die Form bewirkt, der Materie zu. Wie sollte aber Ibn Gabirol, der wie kein Anderer die Rolle der Form als das bestimmende, prägende und vollendende Weltprincip erkannt hat, Ähnliches behauptet haben? In der That sagt denn auch Ibn Gabirol nur, dass die Materie als das allen Dingen zu Grunde Liegende, in allen Dingen Vorhandene, alle Dinge auch an ihrem Wesen und Namen, der Materialität nämlich, theilnehmen lasse. Wenn er sie als das den Dingen ihr Wesen und ihren Namen Verleihende bezeichnet, so

<sup>1)</sup> τὸ δυνάμει ὄν; vgl. Zeller ib. 242 n. 2. Phys. I, 9 erklärt Aristoteles: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὄλκην καὶ στέρεσιν ἑτερον ὁρίζεσθαι καὶ τοῦτων τὸ μὲν ὄν ὅν εἶναι κατὰ συλλογισμὸς, τὴν ὄλκην, τὴν δὲ στέρεσιν κατὰ ᾠδὴν. καὶ τὴν μὲν εἰρήν καὶ ὁμοίαν ποιεῖ, τὴν ὄλκην, τὴν δὲ στέρεσιν ὁμοιωῶς; vgl. Zeller 260 n. 3. Vgl. auch Metaphys. VIII, 1: ὅτι δ' ἐστὶν ὁμοία καὶ ἡ ὄλκη δὴλον. Vgl. Zeller p. 260 n. 3. Auch Ibn Gabirol nennt sie die potentielle Substanz I, 8: הַיָּסוּד הַפּוֹטֵנְטִיָּה = F.V. p. 16: cum dicimus eam esse, non habet esse nisi in potentia. Ueber die Materie als Substanz bei Ibn Esra, der hierin Ibn Gabirol folgt, s. Rosin. Mtseh. 42. 30d.

<sup>2)</sup> Vgl. Isak Abravanel's Abhandlung über das Wesen der Elemente am Schlusse seines קטן עשרת וקטן ed. Amsterdam f. 53b: בענין המקרים עם המצוה הטבעית.

meinte er aber nicht, wie Ibn Daūd ihm missverstanden hat, ihre d. h. der Dinge Wesenheit und Benennung, die thatsächlich nur die Form verleiht, sondern ihre, d. i. die der Materie<sup>1)</sup>. Wenn aber die fünf Fehler, an denen die fünf Merkmale der Materie bei Ibn Gabirol einzeln leiden sollen, in Wahrheit mehr der Heftigkeit seines Kritikers als seiner eigenen unphilosophischen Denkweise zur Last fallen, so ist der sechste, an dem sie gemeinsam leiden, für Ibn Gabirol, für den die Materie als ein Seien- des gelten kann, von dem eben auch Merkmale auszusagen sind<sup>2)</sup>, vollends belanglos. Die Ausdehnung der Verurtheilung auf das ganze Buch mag daher für diejenigen, die von der Wahrheit der Kritik an dem gewählten einzelnen Beispiel wenig durchdrungen waren, keineswegs so abschreckend gewirkt haben wie es Abraham Ibn Daūd beabsichtigt zu haben scheint.

#### 4. Die Lehre von der Zusammensetzung der Engel aus Stoff und Form.

Es hätte mit sonderbaren Stücken zugehen müssen, wenn gerade diejenige Lehre, die Ibn Gabirols Namen in der christlichen Philosophie des Mittelalters so berühmt und zu einem Feldgeschrei zwischen den Schulen der Do-

1) Das lehrt sonnenklar das Argument I, 6: **יִשְׁתַּחֲוֶה נִמְצָא בְּכָל יְהִיָּוִת עֵצָה לְכָל עֵצָה יִשְׁתַּחֲוֶה** = p. 14, et cum fuerit in omnibus, necesse est ut det essentiam suam et nomen omnibus, denn was bewiese das durchgängige Vorkommen der Materie in den Dingen dafür, dass diese ihr ihren Wesensbegriff verdanken. Dagegen schliesst diese Thatsache bündig dafür, dass alle Dinge materiell sein müssen. Munk's Uebersetzung sowohl p. 8 als 179 und 272 ist unentschieden. Rosin Monatschrift 42, 200 übersetzt nach der Auffassung Ibn Daūds: Mittheilung seines Wesens und seines Namens an Alles.

2) V. 29 wird noch das Merkmal hinzugefügt: **יִרְשֶׁה עַד שְׂוִיָּא** = F. V. p. 298<sub>16</sub>; et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum. Daher heisst es p. 299<sub>6</sub>: sex proprietates quae conueniunt substantiae.

minikaner und Franciscaner gemacht hatte, von Ibn Da d unbekämpft geblieben wäre. Wohl ist die Annahme, dass auch Seelen, Intelligenzen und Engel aus Stoff und Form zusammengesetzt seien, bei Ibn Gabirol weder originell noch für sein System besonders charakteristisch, war doch der Gedanke der intelligiblen Materie längst ein Erbstück der griechischen Philosophie, von Plato und Aristoteles vorbereitet<sup>2)</sup> und von Plotin ausgebildet<sup>3)</sup>, aber die Entschlossenheit, mit der Ibn Gabirol sie durchgeführt, hat ihn gleichsam zu ihrem Wiederentdecker gemacht und selbst Thomas von Aquino, der ihn ausdrücklich als ihren Urheber bezeichnet, darüber hinwegsehen lassen, dass schon Augustinus unbefangen diese Lehre in seine Schriften aufgenommen hat<sup>4)</sup>. Ja der Satz von dem durchgängigen Vorkommen von Stoff und Form in allem Daseienden mit Ausnahme der absoluten Einheit ist so sehr Kennzeichen der bei den Arabern verbreiteten Bearbeitungen des neuplatonischen Gedankengutes, dass Schemtob Ibn Falaquera gerade daran die Abhängigkeit Ibn Gabirols von diesem Litteraturkreise erkennt<sup>5)</sup>. Allein für die religiöse Empfindung war das Wesen der Engel so sehr durch vollkommene Geistigkeit und Einfachheit gekennzeichnet, dass die Annahme jeder Stofflichkeit sie in das Gebiet der Sinnlichkeit herabzuziehen und jede Vermuthung einer Zusammensetzung sie zu zerstören und aufzuheben schien.

1) Vgl. Guttman n. das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur p. 30. Et hujus positionis auctor est Avicembron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur, erklärt Thomas von Aquino s. ib. 17 n. 2. Und Johannes Duns Scotus entgegnet: ego autem ad positionem Avicembronis redeo s. Munk p. 298.

2) Vgl. Baenckher a. a. O. 198 ff., 292 ff.

3) Ib. 109 ff. Zeller a. a. O. III, 2 p. 468 n. 1. Munk p. 203 n. 3.

4) Vgl. Dr. Paul Correns, die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate p. 42—44.

5) Im Vorwort der *מורה נבוכים*. S. Munk p. 3.

So sind die höchsten Engelwesen für Isak Ibn Gajjath<sup>1)</sup>, wenn er in dichterischem Schwunge sie schildern will, stofffreie Substanz, reine Form, die kein irdischer Sinn erfassen kann. Ibn Daud hält es darum für nöthig, nachdem er die nur für die stoffliche Welt gültigen drei Principien des Aristoteles, Materie, Form und Beraubung, behandelt hat, den Einfall Ibn Gabirols zurückzuweisen, für den es selbst im Unsinnlichen Stoff und Form giebt. „Wenn Ibn Gabirol, sagt er<sup>2)</sup>, behaupten will, dass Stoff und Form in den Engeln vorhanden seien, so folgt daraus, dass das Einfache eine Zusammensetzung besitzt, was sich von selbst aufhebt. Wahr ist vielmehr, dass sie an sich selbst die Möglichkeit der Existenz und von Gott her die Nothwendigkeit der Existenz besitzen, wie ich das in diesem Buche<sup>3)</sup> noch auseinandersetzen werde, was aber in keiner Hinsicht Etwas mit Stoff und Form zu thun hat.“

Aber Ibn Daud war zu tief von der Erkenntniss durchdrungen, dass auch sein Meister Ibn Sinā eine Art von Zusammensetzung der Engelwesen annehme und dieser Schein von Zusammensetzung im Begrifflichen dessen Einheit nicht aufhebe, als dass er bei dieser flüchtigen Abfertigung

<sup>1)</sup> In dem Ofan יקרן להלל יה (s. Zunz, Literaturgeschichte p. 199) lautet eine Strophe:

קדוש מקורא ומשרתו קדושים  
טהורי עצם כעצם תרשישים  
פלואי צורה ולא תבנית אישים  
לבלתי שלט בהם יסוד המשה רגשים  
ומחנות נפרשים לארבע ראשים  
להלל נשים לקדש הקדשים  
ויהו מקדישים בתוך היכליהן.

Vgl. Dukes in Frankel's Monatschrift 8 (1859) p. 275. Das Geistige wird auch sonst schlechthin dem Zusammengesetzten gegenüber gestellt. Vgl. bei Apollonius von Thyana: *אלטרובבאת פי* = *תאמיר אלוהאמית פי* s. Z. D. M. G. 45 p. 442. = *הפועלות* [1. *הפועלות*] *הרוחניות במורכבות*. Vgl. M. Stein Schneider, Die hebr. Uebersetzungen p. 846 ff.

<sup>2)</sup> *Emuna rama* p. 12 Z. 3—7. Z. 4 lesen G.<sup>2</sup> H. T.: *מה שטען* *הייב חייב* für das allein richtige *חייב* der übrigen Handschriften. Z. 7 G. P.: *מהחומר*.

<sup>3)</sup> Vgl. p. 49 und 64.

Ibn Gabirol's sich hätte beruhigen können. Wie für Ibn Sinā der erste Schritt, der über das Nothwendig-Existirende hinausführt, uns in die blosse Möglichkeit der Existenz hineinstellt, so beginnt Ibn Gabirol mit der ersten Entfernung von der absoluten Einheit die Zweiheit, die Vielfachheit. Ebenso wenig aber, wie die Annahme von der Zusammensetzung des möglichen und nothwendigen Seins in den Engeln diese nach Ibn Sinā zu stofflichen Körpern herabsetzt, braucht die Consequenz ihrer Zweiheit und ihrer Einordnung in das allgemeine Weltprincip von Stoff und Form nach Ibn Gabirol sie ihrer reinen Intelligibilität zu entkleiden. Ibn Daūd verfehlt daher nicht, noch einmal auf diese Frage zurückzukommen und seinen Vorwurf gegen Ibn Gabirol wesentlich einzuschränken. Nachdem er die Lehre von den separaten Intelligenzen entwickelt hat, in denen er selber eine Art von Zusammensetzung aus Stoff und Form zuzugeben gezwungen ist, indem die von ihnen mit allem Sein des Geschöpflichen getheilte Möglichkeit der Existenz der Materie oder Gattung und die ihnen allein zukommende Nothwendigkeit der Form oder Differenz entspricht, sieht er sich veranlasst, Ibn Gabirol gerecht zu werden und fügt hinzu<sup>1)</sup>: „Der Substanzen dieser Beschaffenheit, eine über der anderen der Reihe nach geordnet, giebt es viele. Es sind diejenigen, in denen Ibn Gabirol im fünften Abschnitte seines Buches<sup>2)</sup> das Vorhandensein von Stoff und Form zu beweisen unternommen hat. Er hat aber nicht etwa erklärt, dass ihnen so Etwas wie Stoff und so Etwas wie Form zukomme<sup>3)</sup>, sondern entschieden behauptet, dass in ihnen Stoff und Form vorhanden sei, was er, als er es zu beweisen unternahm, natürlich nicht vermochte“.

<sup>1)</sup> Emuna rama p. 64 Z. 5—9. Z. 5 liest P.: אשר הם, Z. 6 G.<sup>2)</sup> וְהַיְיטוּלָהּ הַיְיטוּלָהּ, Z. 7 H. P.<sup>2)</sup> לְהַיְיטוּלָהּ, P.: בְּהַיְיטוּלָהּ, Z. 9 G.<sup>3)</sup> תִּיֵּשֶׁת לָהֶם וְהַיְיטוּלָהּ and: וְהַיְיטוּלָהּ.

<sup>2)</sup> Vgl. den Index Baeumkers F. V. p. 523 N. 13.

<sup>3)</sup> Dies behauptet Isak Ibn Albalag: . . . לְהַיְיטוּלָהּ אֵת הַיְיטוּלָהּ . . . וְהַיְיטוּלָהּ לְהַיְיטוּלָהּ . . . וְהַיְיטוּלָהּ לְהַיְיטוּלָהּ, s. H. Schorr's חבל VI. 89.

Die Herabstimmung des Tones dieser Polemik, die sänftiglich fast in Zustimmung ausklingt, beweist allein schon, dass die vierhundert Jahre später auftauchende Erzählung Mose Almosnino's<sup>1)</sup>, Ibn Gabirol habe in Folge der zahlreichen Gegnerschaft, die diese seine Lehre gefunden habe, sie aufzugeben sich veranlasst gesehen, nicht auf Ueberlieferung beruht, sondern als Sage zu betrachten ist. Almosnino wird die Anfeindung dieser Ansicht durch Thomas von Aquino, von der er erfahren hat, zu der Angabe von einer allgemeinen und im Schosse der eigenen Glaubensgemeinschaft erfolgten Bekämpfung erweitert<sup>2)</sup>, andererseits aber in der Rolle, die Salomo Ibn Gabirol den Engeln in seinen religiösen Poesieen einräumt<sup>3)</sup>, den Beweis erblickt haben, dass er von der Meinung, die er als Philosoph in Betreff derselben aufzustellen gewagt hat, zurückgekommen sein müsse. In Wahrheit ist denn auch für die Gegnerschaft, die speciell diese Lehre Ibn Gabirols in jüdischen Kreisen gefunden haben soll, kein Zeuge sonst anzuführen. Man braucht nicht mit Juda Moscato<sup>4)</sup> Jehuda Halewi der Gefolgschaft des Philosophen von Malaga in diesem Punkte zuzurechnen, weil er die Gesamtheit alles Geschaffenen, die Engelwelt eingeschlossen, dem Schöpfer als ein durch innere Abstufungen ungeschie-

נציאת המלאכים והם השכלים הנכבדים אשר f. 117a: מאין זה נקצת אצל כל החכמי שלמים הם אתנו היותם שכל בפועל בלתי ערים היותם כלל בני שהאריך היות שלמה ובידל בחבורו אשר חבר על נציאות ונפשות עם שרבים קמים עליו כמה שחשב להגיד בהם היותם רק מאד כמה שמעתי אומרים באמת ששם מספרתו זאת והודתה על האמת ששם שכל פשוט בהחלט בפועל ובוטל אחד נקרא טיפאם די אקינו האריך במציאות ומהותם בחבור אחד מזהה אשר חבר על נציאותם ומהותם אשר הביא ראית מופשטית על היותם שכל פשוט בהחלט והענין חבורו היום מהו אפריסנאל ולהם הלא הוא כיום עמדי עם כיאותו לשפר מורה הנבוכים והוא חבר שלם באמת מסכים אל הסבור הישרה והרע הנכון. Ueber diese angebliche Uebersetzung von Thomas quaestio de spiritualibus creaturis s. M. Steinschneider a. a. O. p. 486.

<sup>2)</sup> Vgl. Munk p. 304.

<sup>3)</sup> Vgl. S. Sachs's התחיה II. 26.

<sup>4)</sup> קול יהודה f. 212ab. 293b.





Gabirols zu berühren und ihn als „unsern Albenzubron“ zu bezeichnen.

### 5. Der Nachweis der einfachen Substanzen.

Die Gelegenheit, den gegen Ibn Gabirol erhobenen Vorwurf der Weitschweifigkeit und seiner das Gewicht durch die Menge der Beweise ersetzenden Methode auch an einem einzelnen Beispiele zu zeigen, hat sich Ibn Daūd für ein späteres Capitel seines Buchs aufgespart. Bei der Nachweisung der geistigen Substanzen oder Engel aus den an der Materie auftretenden Formen, die nur aus jenen als ihrer Quelle auf diesen Träger herabgeströmt sein können, erinnert er sich des scheinbar verwandten, in Wirklichkeit aber so grundverschiedenen Unternehmens Ibn Gabirols, der aus den stofflichen Formen gleichfalls die Nothwendigkeit seiner einfachen geistigen Substanzen erweisen will. Während aber der Nachweis der Sphärengeister und reinen Intelligenzen oder Engel in der stringenten Form, in der ihn die arabischen Aristoteliker, Allen voran sein Meister Ibn Sinā vortragen, unzweifelhaft erbracht scheint, erblickt er in den von Ibn Gabirol so massenhaft zusammengetragenen Argumenten nur leere Scheinbeweise, die in sich selber zusammenbrechen, „Bei der Gelegenheit, sagt er<sup>1)</sup>, da Ibn Gabirol im dritten Abschnitte der „Lebensquelle“ diese einfachen Substanzen zu erweisen unternimmt, bringt er mehr als vierzig<sup>2)</sup> Syllogismen herbei, ohne dass ein

<sup>1)</sup> Emuna rama p. 62 Z. 21—24. Z. 21 liest H.: בן גבירול דל, G.: אבן גבירול דל, P.: אבן גבירול דל, G.<sup>2</sup> T. lassen דל weg, Z. 22 ist nach H. P.: מקור היום zu lesen, nach P.: [מה ואם הקטנה], nach G.<sup>2</sup> H. T.: שתיים und nach G.<sup>2</sup> T.: מוכחות, wohl durch den talmudischen Terminus אומדנא דמוכה veranlasst. Für הרע Z. 24 liest G.: מדרע.

<sup>2)</sup> Nachdem auf Grund der lateinischen Uebersetzung F. V. p. 75—102 sechsundfünfzig Beweise für die Existenz der sog. mittleren d. i. einfachen Substanzen und p. 114—38 dreiundsechzig Beweise für das Hervorgehen der Formen aus den einfachen geistigen Substanzen zu zählen sind, so kann die so stark von dieser Zahl abweichende Angabe Ibn Daūds nur darauf beruhen, dass im arabischen Original oder in der hebräischen Uebersetzung das Zahlzeichen von den Abschreibern ver-

einzig von ihnen auf wahren Praemissen ruhte, vielmehr fusst der Obersatz oder der Untersatz oder gar beide auf willkürlichen Annahmen; er überlässt es eben Jedermann, aus dem Unzulänglichen nach Bedarf sich auszuwählen“.

Das Urtheil Ibn Daüds in diesem Punkte gewinnt noch an Schärfe, wenn man daran denkt, dass Ibn Gabirol den Nachweis der einfachen Substanzen für seine eigenste und höchste Errungenschaft erklärt, die der Schüler im Dialoge mit dem Meister am Schlusse des dritten Buches als eine vor diesem einfach nicht dagewesene Offenbarung preist<sup>1)</sup>.

## 6. Die Einheit der Intelligenz innerhalb der Vielheit der Formen.

Am Wenigsten vermag der letzte Vorwurf, den Ibn Daüd gegen die „Lebensquelle“ erhebt, Ibn Gabirol zu treffen. „Eine Mehrheit intelligibler Formen, erklärt er<sup>2)</sup>, braucht keineswegs eine Mehrheit in dem Wesen der stofffreien Substanz zur Folge zu haben, wie dies Salomo Ibn Gabirol angenommen hat, so dass er sogar behauptet, dass das Wesen der Intelligenz, nachdem es alle Dinge erfasst, aus allen Dingen zusammengesetzt ist, und so die nach dem höchsten Wesen an Einfachheit stärksten Wesen zu den an Zusammensetzungen stärksten gemacht hat“.

wechselt wurde. Am Einfachsten erklärt sich der Irrthum durch die Annahme, dass Ibn Daüd die Zählung der 63 Beweise im Auge gehabt habe und auch noch bei Ibn Labi **כס"ג** = mehr als sechzig gestanden haben wird, dieses aber in **כס"ד** verlesen und durch **כס"ה** wiedergegeben wurde.

<sup>1)</sup> F. V. p. 209<sup>17</sup>: iam manifestasti mihi in hoc tractatu tertio esse substantiarum intelligibilium, quod nullas praeter te potuit reuelare vgl. Munk p. 260 n. 1. Guttman: die Philosophie des S. I. G. p. 157 n. 1.

<sup>2)</sup> Emuna rama p. 66 Z. 37—41. Z. 37 ist mit G.<sup>2</sup> P. P.<sup>2</sup> (= cod. Petersburg 470.94] T.: **יחידים** zu lesen. Z. 38 ist nach H. P.<sup>2</sup>: **זו** zu streichen. Z. 39 lesen H. P.<sup>2</sup>: **בבחי**, P.: **בבחי**, G.: **בבחי**. Z. 40 liest H.: **יש בעצמותי רבות** statt: **יש בעצמותי רבות**, P.: **יש בעצמותי רבות**, H. G.<sup>2</sup> P. T. **יש בעצמותי רבות**, Z. 41 H.: **הרבה**, G.<sup>2</sup>: **הרבה**.

Ibn Da'ud kann sich bei dieser Behauptung höchstens auf einen uneigentlichen Ausdruck bei Ibn Gabirol gestützt haben. Denn dass es die wahre Meinung dieses Philosophen gewesen sein sollte, die Mehrheit der in einer Substanz enthaltenen Formen sei Vermehrfachung in ihr Wesen zu bringen geeignet, kann von keinem Kenner der „Lebensquelle“ auch nur einen Augenblick angenommen werden. Ist es doch gerade die Fülle der Formen, die eine Substanz in sich vereinigt und umfasst, wonach Ibn Gabirol den Grad ihrer Einheitlichkeit und Einfachheit bewerthet<sup>1)</sup>. Weit entfernt, in der Intelligenz Mehrfachheit und Zusammensetzung anzunehmen, sieht er in ihrer Einheit gerade die Kraft, die Gesamtheit der Formen in sich zu umspannen und zu vereinen<sup>2)</sup>.

## Die Kenntniss von Ibn Gabirols „Lebensquelle“ in der jüdischen Litteratur nach Ibn Da'ud.

Von den unmittelbaren Wirkungen, welche die von einem völlig verschiedenen Standpunkte aus geübte und schon darum nicht gerechte Kritik Abraham Ibn Da'uds auf die Schicksale der Philosophie Salomon Ibn Gabirols gehabt

<sup>1)</sup> F. V. p. 15415 heisst es, um nur ein Beispiel anzuführen: *Substantia quo fuerit simplicior et unitior. erit magis collectiua multarum formarum, et multae formae erunt in illa.*

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. V. 8: יִשְׁחַשְׁשֻׁן כֹּל הַעֲצָמוֹת הַצְּרוּת לֹא נִעְצַם בָּהֶם צִוְרָה אֶתֶר שְׁלֵמָה וְאֶתֶר אֲחֵת לְצִוְרוֹת כּוֹלֵן מִצִּוְרוֹת הַשֹּׁמַיִם . . . וְכֵן רָאִיתִי כִּי אֵלֶּי הַצְּרוּת מִתְאַחֶדֶת בְּעֶצְמוֹ וְאֵין עֲצָמוֹ דְּבַר אֶחָד וְלֹאִי דְּבַר אֶחָד הִיא בְּלִילִית אֵלֶּי הַצְּרוּת כֹּכֵן שֶׁהִיא כֹּל הַצְּרוּת מִתְאַחֶדֶת בְּעֶצְמוֹ אֲחֵדִית וְחֹשֶׁת וְהַתְּחִיבִים כּוֹכָבֵיהֶם צִוְרוֹת הַשֹּׁמַיִם צִוְרָה מִתְאַחֶדֶת אֲחֵדִית לְאֲחֵדִית = F. V. p. 28013: *postquam induximus omnes substantias et considerauimus omnes formas, non inuenimus inter eas formam magis perfectam et magis collectiuam omnium formarum quam formam intelligentiae . . . et in hoc est signum quod hae formae unitae sunt cum essentia eius, et quod essentia eius non est aliud nisi unum, quod est unitas harum formarum et collectio earum, quia omnes formae unitae sunt essentiae eius unitione spiritali: unde oportet ut forma intelligentiae sit forma uniens et collectiua unitatis omnis formae in sua unitate.*

haben mag, fehlt uns jegliche Kunde. Die Geistesgeschichte der Juden in Spanien von der ersten Zeit nach der almahadischen Verfolgung bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts ist für uns ein unbeschriebenes Blatt. Es ist kein einziges Buch aus diesem Zeitraume auf uns gelangt, aus dem sich sichere Spuren oder Anhaltspunkte für die Beurtheilung des Nachlebens oder Erlöschens von Ibn Gabirols Gedanken gewinnen liessen.

Von einer Beeinträchtigung oder gar Unterdrückung des Einflusses Ibn Gabirols durch Ibn Da'id<sup>1)</sup> darf aber in keinem Falle die Rede sein. Ja es scheint, als ob die Polemik wie so oft auch hier die umgekehrte Wirkung ihrer Absicht hervorgerufen und den bekämpften Denker mehr bekannt gemacht als in den Hintergrund gedrängt hätte. Vom Hause aus nicht als confessionelle oder auch nur als religionsphilosophische Schrift contemplirt und angelegt, ist die „Lebensquelle“ sicherlich dem weiteren jüdischen Kreise gleichgültig oder selbst unbekannt geblieben und nur von den Freunden und Pflegern der allgemeinen Philosophie beachtet worden. Nur so erklärt es sich, dass dieses Buch im Gegensatze zu seiner ethischen Schrift, das zu den am Frühesten übersetzten Büchern der jüdisch-arabischen Literatur gehört<sup>2)</sup>, nicht das Verlangen nach Uebertragung ins Hebräische rege gemacht hat. Selbst Samuel Ibn Tibbon scheint es nicht gekannt zu haben. In der Liste der Werke, über deren Uebersetzungswürdigkeit er das Urtheil Maimonides eingeholt zu haben scheint, sehen wir es wenigstens keine Stelle einnehmen<sup>3)</sup>.

Dass seine Bekanntschaft nach Ibn Da'id eher zuge-

<sup>1)</sup> Munk p. 273 meint: Cette critique amère d'Abraham ben-David contribua peut-être à discrediter de plus en plus parmi les Juifs la philosophie d'Ibn Gabirol. Vgl. Guttman a. a. O. p. 46: Vielleicht hat die so energische Verurtheilung, welche die Gabirol'sche Philosophie durch Abraham Ibn Da'id erfahren hat, mit dazu beigetragen, dieselbe aus dem Kreise der jüdischen Forscher zu verdrängen.

<sup>2)</sup> Vgl. M. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen p. 380 ff. § 220.

<sup>3)</sup> Ib. p. 40 ff. § 13.

nommen habe und sein Einfluss in dem für uns so dunklen Zeitraume von etwa der Mitte des zwölften bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in Stillen gewachsen sein muss, das erkennen wir daran, dass wir es plötzlich auf zwei verschiedenen Gebieten, auf dem streng philosophischen und auf dem theosophisch-kabbalistischen, nachweislich wirksam und fast eingebürgert finden. Schon die Thatsache, dass Schemtob Ibn Falaquera<sup>1)</sup>, der genaue Kenner der arabischen Philosophie, bei aller seiner Schätzung Maimōni's und der grossen arabischen Erklärer und Anhänger des Aristoteles um 1250, also zweihundert Jahre etwa nach dem Erscheinen des Buches, die Anfertigung eines sorgfältigen und innerhalb der ausgewählten Stücke streng wörtlichen Auszuges aus der „Lebensquelle“ für wünschenswerth und zeitgemäss erachtet hat, ist allein ein Beweis dafür, dass die Beschäftigung mit dem Buche und das Verlangen nach der Kenntniss seines Inhaltes allgemeiner geworden sein musste. Mögen andererseits die Spuren seiner Benutzung, von denen die in jener unerhellten Epoche erwachsene kabbalistische Litteratur, besonders der Sohar<sup>2)</sup> zeugt, zum Theil auch auf das verwandte neuplatonische und pseudopigraphische Schriftthum zurückgehen, so ist doch keineswegs daran zu zweifeln, dass entschieden Ibn Gabirol'sches Gedankengut in der Kabbala des 13. Jahrhunderts fortlebt. Besitzen wir doch in einer Aeusserung des von Ibn Gabirol's Philosophie und mehr noch von seiner Allegorese durchtränkten Isak Ibn Latif<sup>3)</sup> ein ausdrückliches Zeugniss

1) Ib. p. 5 ff.

2) Vgl. Munk p. 275—291, Guttman p. 49 ff.

3) Ibn Latif hat dabei freilich einen Vers Jehuda Halewi's dem Ibn Gabirol zugeschrieben, wenn er אגרת התשובה c. 36 (קבץ על יד I, 64) sagt: ועל כאלה אמר שלמה בעל השירים בנעומו שיהו:

הנכבדים בעיני המשכילים  
חברת בהמת מרעות כל יום לקיר  
היכל ולא יודעה למי מרעות

Vgl. L. Dukes שירי שלמה II, 73. Ueber Ibn Latif's Abhängigkeit von Ibn Gabirol vgl. die Citate bei Guttman p. 46 n. 4 und M. Steinschneider in N. Brüll's Jahrbücher IX. 72 ff.

dafür, wie sehr die Denkenden in Spanien in den tiefen Gehalt der Gedanken des Dichters und Denkers von Malaga einzudringen angefangen hatten.

Dass übrigens der Name Salomon Ibn Gabirols und die Kenntniss seiner Philosophie um die Mitte des 13. Jahrhunderts auch über die Grenzen Spaniens hinausgedrungen waren, beweist das Zeugniss des als philosophischer Schriftsteller, besonders aber als Erklärer von Maimóni's „Führer“ bekannten Mose b. Salomo aus Salerno<sup>1)</sup>. War ihm das arabische Original der „Lebensquelle“ selber<sup>2)</sup> oder nur der hebräische Auszug Ibn Falaquera's bekannt geworden, in jedem Falle setzt es eine nur auf Grund dieser Schriften zu erwerbende Kunde seiner Gedankenrichtung voraus, wenn die Aehnlichkeit des Inhaltes der Abraham Ibn Esra oder Isak Ibn Latif zugeschriebenen „Himmelsporte“ ihn in den Stand setzt, auf Grund dieser tatsächlich vorhandenen Verwandtschaft<sup>3)</sup> das Werk dem Ibn Gabirol beizulegen.

Als der mächtige Einfluss Maimóni's immer mehr zu philosophischer Betrachtung und Erklärung der heiligen Schrift drängte und dadurch die Exegese Abraham Ibn Esra's als die gedankenmässigste die Geister in Spanien

<sup>1)</sup> Im Commentar zum Moro II. 26 äussert er nach der Mittheilung M. Steinschneider's Hebr. Bibliographie 7. 64 n. 4: **וְעַתָּה בָּא לִפְנֵי הַחֲסִיד הַזֶּה לְהַגִּיד מִלְּפָנֵי הַמֶּלֶךְ הַמְּשֻׁלָּם מִלְּפָנֵי הַמֶּלֶךְ הַמְּשֻׁלָּם** — nach cod. München 60 **וְעַתָּה בָּא לִפְנֵי הַחֲסִיד הַזֶּה לְהַגִּיד מִלְּפָנֵי הַמֶּלֶךְ הַמְּשֻׁלָּם** —. Würde Mose b. Salomo die Autorschaft an diesem Buche nicht vermuthet oder erschlossen, sondern nur nach einer unsichern Ueberlieferung ausgesprochen haben, so würde wohl zur Bezeichnung dieses Umstandes ein anderer Ausdruck als **וְעַתָּה בָּא לִפְנֵי הַחֲסִיד הַזֶּה** gewählt worden sein.

<sup>2)</sup> Perles' Annahme, dass Mose b. Salomo arabisch zu lesen im Stande war (vgl. die erste lat. Uebersetzung des Maimonidischen Führers p. 21) bestreitet Steinschneider, Hebr. Bibl. 15. 87. Ueber Mose b. Salomo vgl. Perles ib. 7 f. und Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien p. 168 ff. 228 ff.

<sup>3)</sup> Die Abhängigkeit des **שְׁעַר הַחַיִּים** von Ibn Gabirol ergibt ein Blick in das **חֲסִיד הַזֶּה** IV. 5 ff. mitgetheilte erste Capitel, z. B. p. 8 und 9.

zu fesseln und zu immer von Neuem fortgesetzter Erläuterung herauszufordern anfang, war auch für Salomo Ibn Gabirol's Philosophie die Zeit der Erweckung gekommen. Supercommentatoren<sup>1)</sup> Ibn Esra's, die wie Samuel Ibn Çarça<sup>2)</sup> des Arabischen nicht mächtig sind, greifen zu dem hebräischen Auszuge, in dem Ibn Falaquera die Gedanken der „Lebensquelle“ so meisterlich zusammengedrängt hatte.

Die Kenntniß dieses Compendiums und das Bewusstsein von der Urheberschaft Ibn Gabirol's an der „Lebensquelle“ sind denn auch in Spanien nicht mehr erloschen. Mag auch der Beweis für den Einfluss seiner Gedanken, der sich um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts z. B. noch in Prophiat Duran Efodi<sup>3)</sup> zu zeigen scheint, nicht streng zu erbringen sein, die Kunde von seinem Buche kann unter den Juden Spaniens wenigstens nicht als zweifelhaft gelten. Fast

1) Einen sicheren Beweis der Benutzung der Uebersetzung Ibn Falaquera's durch Ibn Çarça bietet das Citat aus der „Lebensquelle“ in dessen *Ma'amar ha-Filosofia bi ha-Nefesh*, das ich aus cod. Paris 729 (Orat. 62) f. 188b nach einer Abschrift, die ich Moïse Schwab verdanke, hier mittheile: *אמר הפילוסוף כי הנפש היא מקום לצורות הטבעיות והשכל מקום לצורות הרוחניות וזכור זה הדבר כי גבירול כתב כי אינו נמנע שיאמר בעצם שאינו נקרא שהוא מקום לנפש שהוא נושא אותו כמו שאינו נמנע שיאמר מקום למה שאינו נקרא כמו המנונים והתכונות והקיום והשטחים ושאר המקרים הנפשיים, ויותר זר [1 דק = קריק] subtilius מזה היות המקרים הפשוטים בעצמים הפשוטים במקרים המנוונים בנפש [כין] אלו המקרים קיום בנפש והנפש מקום להם, וכתב פילוסוף אי כי האלה ית ברא המקום תחלה ואחריה כי השם נקרא מקום הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. Hier ist an der wörtlichen Entlehnung aus Ibn Falaquera II, 24–25 nicht zu zweifeln.*

2) Im *מקור חיים* f. 87a erklärt er ausdrücklich: *ובעבור שאינו בקי בו* [sc. Die „Königskrone“ Ibn Gabirol's citirt er hier f. 19a, f. 88a und 102c. Als wörtliches Citat aus Ibn Falaquera's Compendium der „Lebensquelle“ V, 71 erweist sich auch die Anführung in Ibn Çarças *מקור חיים* f. 4c: *גבירול*]. Hier ist an der wörtlichen Entlehnung aus Ibn Falaquera II, 24–25 nicht zu zweifeln. Vgl. Guttman p. 49 n. 1.

3) Vgl. z. B. einige Ausdrücke in seinem *התחלה השם האבוד*: *הראשונה אשר היא מעין ומבוע כל מעלה ושלמות, והקרובה היותה היותה הקרובה* [sc. Die „Königskrone“ Ibn Gabirol's citirt er hier f. 19a, f. 88a und 102c. Als wörtliches Citat aus Ibn Falaquera's Compendium der „Lebensquelle“ V, 71 erweist sich auch die Anführung in Ibn Çarças *מקור חיים* f. 4c: *גבירול*]. Hier ist an der wörtlichen Entlehnung aus Ibn Falaquera II, 24–25 nicht zu zweifeln. Vgl. Guttman p. 49 n. 1.





niemals erloschenen Kunde von dem Urheber der „Lebensquelle“ folgt, wenn er für das für Andere so räthselhafte Wort einfach Salomo Ibn Gabirol einsetzt.<sup>1)</sup> Es ist übrigens kein Grund abzusehen, warum in der nachweislich so reich ausgestatteten Bibliothek des gelehrten Staatsmannes nicht auch ein Exemplar von Ibn Falaquera's Auszug der „Lebensquelle“ vorhanden gewesen sein sollte. Vielleicht hat Leo Abravanel<sup>2)</sup>, der mit Stolz den Avicembron der christlichen Philosophen für seine Glaubensgenossen in Anspruch nimmt, indem er ihn als den „Unseren“ bezeichnet, die Gedanken seines Grundwerkes im Bücherschatze seines Vaters kennen gelernt. Dass ohne solche Kenntniss oder Ueberlieferung dem Errathen des Räthselwortes Avicembron ein Riegel vorgeschoben war, beweist Josef del Medigo, der bei aller Sachkenntniss und allem Scharfsinn keine Ahnung davon verräth, dass er in dem aus lateinischen Quellen von ihm öfter genannten Philosophen den von ihm so wohl gekannten und so hoch geschätzten synagogalen Dichter Salomon Ibn Gabirol vor sich habe.

Lediglich dem Auszuge Schemtob Ibn Falaquera's ist es auch zu danken, wenn die Kunde von der „Lebensquelle“ Ibn Gabirols auch in den Jahrhunderten nach der Vertreibung der Juden aus Spanien nicht völlig erlosch. Noch um 1630 sehen wir Jacob b. Isak Roman, dessen Familie in Constantinopel nach dem Verfasser der „Herzensepflichten“ den Namen Ibn Bakuda führt, wie ein älterer Zeitgenosse Jakobs in derselben Stadt gleich dem Urheber der „Lebensquelle“ Salomo Ibn Gabirol<sup>3)</sup> heisst, in seinem

1) Vgl. oben.

2) Guttman p. 51 ff. Vgl. besonders B. Zimmels, Leone Hebreo. Neue Studien (Wien 1892) p. 11 n. 19, wo aus der anonymen spanischen Uebersetzung der dialogos de amor (Venedig 1568) die Glosse zu el nuestro Albengebum angeführt wird: Lhamado comunete riselomo giberol d. i. Ri [= Ribi] Salomo Ibn Gabirol.

3) Salomo Ibn Gabirol (שלמה גבירול) und seines Sohnes Mose Epitaphien, die Saadja Lungo gedichtet hat, enthält cod. Oxford 1986 f. 83-4 (Cat. Neubauer p. 678). Im Jahre 1331 lernen wir in einer

Versuche eines bibliographischen Lexikons neben und vor dem Mekor Chajjim Ibn Carea's ausdrücklich auch das gleichnamige Buch Ibn Gabirol<sup>1)</sup> anführen. Wir kennen aber auch noch die Quelle, aus der Jakob Roman diese Wissenschaft geschöpft hat. In seiner Sammlung der Schriften Schemtob Ibn Falaquera's, die der gelehrte Buchhändler in seinen Besitz gebracht hatte, befand sich auch das Compendium der „Lebensquelle“, in das Ibn Falaquera den Kern der Gedanken Ibn Gabirol's in die jüdische Litteratur hinübergerettet hat. Man hätte schon bei der Seltenheit dieses Buches nach der Erwähnung, die der Besitzer Buxtorf dem Jüngeren gegenüber in seinem Briefe von 16. Januar 1634 (davon thut<sup>2)</sup>), es als Vermuthung aussprechen dürfen, das es mit dem in der Nationalbibliothek zu Paris vorhandenen<sup>3)</sup> Unicum identisch sei, wenn nicht die Unterschrift Jakob Roman's<sup>4)</sup> auf den Vorsetzblättern des Codex, in dem es erhalten ist, mit Sicherheit uns zeigte, dass er einfach von ihm dahin verkauft worden sein muss. An demselben Lichtstümpfchen, das Jakob Roman geleuchtet, hat also Salomon Munk die Fackel entzündet, die zuerst nach Jahrhunderten des Dunkels und der Vergessenheit wieder die Gedankengänge Salomo Ibn Gabirol's erhellt hat.

Urkunde von Valence Jacob Gavirol oder de Gavirol kennen s. *Revue des études juives* IX, 240.

1) S. Neubauer in M. Roest's Israelitische Litterbode XII. S. 100. הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ — הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ

2) S. Kayserling in *Revue d. e. j.* VIII, 89 f.

3) Col. Paris 799.

4) T. Ia rechts findet sich, wie mir Herr Moïse Schwab Bibliothekar der Nationalbibliothek, mittheilt, eine Aufzählung der Titel der acht in der Handschrift enthaltenen Bücher Ibn Falaquera's links von derselben Hand die Eintragung: הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ Darunter steht הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ und der Name Varenne durch den die Handschrift in die Bibliothek Ludwig XIV. gekommen ist. Die Absätze und deren Zahlbezeichnung rühren, was ich zur Ergänzung von Guttmann p. 8 n. 2 bemerke, nicht von Ibn Falaquera, sondern von Munk her.

## IV. Ein philosophisches Gedicht Salomon Ibn Gabirols.

Unberührt von der Bewegung der Sphären, die von ihnen ausgeht, unbewegt in dem Umschwung der Welten, die durch sie in ewigem Kreislauf dahinstürmen, bewahren die Sphärengelster, die Quellen der Bewegung, unveränderlich ihre erhabene Ruhe. Um den Gedanken dieser Unbewegtheit innerhalb der Bewegung, diese Ruhe der Pole gleichsam aller Anziehung, der Ziele aller über die Welten ausgegossenen Sehnsucht zu veranschaulichen, beruft sich Abraham Ibn Daüd<sup>1)</sup> auf einen Vers Ibn Gabirols, in dem die Liebe mit ihrer Bewegung und Unrast zum Bilde dieser metaphysischen Sehnsucht dienen soll. Mit dem Philosophen Ibn Gabirol ewig in Hader, aber ohne Entrinnen im Banne des Dichters, verwerthet Ibn Daüd diesen Vers als deckendsten Ausdruck, als glücklichste Formung des Gedankens den er eben darzustellen hat, Was mag es für ein Gedicht gewesen sein, aus dem uns, wie ein aus der Fassung gerissener Edelstein dieser einzige Vers erhalten geblieben ist. Kein Weg schien zu ihm hinzuleiten, in der Sammlung seiner Dichtungen hatte es keine Stelle gefunden; man musste es wohl für immer verloren geben<sup>2)</sup> Da fand es

<sup>1)</sup> Emuna rama p. 616: וְהָעֵינַן מִדְּרוֹרֵי שְׁלֵמָה אֵבֶן גַּבִּירֹל ז"ל: וְהָאֵשׁ: וְהָאֵשׁ נִכְסֵף לְשִׁמּוֹ יֵשׁ מִמֶּנּוּ יֵשׁ מִמֶּנּוּ הִשְׁקָה אֶשֶׁר נִכְסֵף לְדֹדֵי: In der Geschichte der Missverständnisse gehen die Handschriften voran. GG.<sup>2</sup> PP.<sup>2</sup> T. haben die von den Abschreibern nicht begriffenen Worte: מִמֶּנּוּ יֵשׁ ausfallen lassen. Weil's Uebersetzung p. 76: „Und es sehnt sich seine Eigenschaft anzunehmen“ verräth trotz der richtigen Vorlage keine Ahnung von ihrem Sinne. Dasselbe sagt mit anderen Worten Guttman's Wiedergabe, die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daüd p. 154: „Und sein Wesen jenem gleichzumachen strebt er.“ O. H. Schorr תהליך IX. 2 p. 55 erklärt sie vollends als unzweifelhafte Corruptel.

<sup>2)</sup> Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 194 n. 2 spricht daher 1865 von einem nicht näher bekannten Gedichte Gabirols. Sen. Sachs תהליך II, 19 äussert: נִשְׁעַר אַחֲרָיו לֹא ז"ל קִבְּלָתִי מִדָּע:

sich unerwartet ausserhalb der sonstigen Fundstellen seiner Gedichte als vereinzelte Aufzeichnung in einer Handschrift der Angelica in Rom<sup>1)</sup> und in einer zweiten der Derossiana in Parma<sup>2)</sup>. Früh in seinem Werthe erkannt, war es mit Recht für werth befunden worden, selbständig niedergeschrieben und zu bleibendem Besitze aufbewahrt zu werden. Es stellt sich denn auch auf Grund dieser doppelten Bezeugung noch tren in der Urgestalt dar, in der es aus der Hand des Urhebers hervorgegangen sein wird:

ככל לבי נפשי עם מאד <sup>1)</sup>	אחבתך מאהבת איש יחדו
לחבן סוד פעלת אל ילד <sup>2)</sup>	יששתי על לבבך איש זר
ימי ידע וימי יבין יסודו	יחדב <sup>3)</sup> מאד עמיק ורחוק
יעליך להתבונן בסודי	אבל אנד <sup>4)</sup> לך דבר ישמעתי
למען כל איש חבל בירי	הבנים אמר <sup>5)</sup> כי סוד הוית כל
בני הישק אשר נכסס לירי	הוא נכסס לשישי יש בני יש
באמרי <sup>6)</sup> כי בראי על כמירי	יאלהי זה ידמי הנביאים
קנח <sup>7)</sup> מופת למען העמירי	ישיבתי לך דבר יאתה

<sup>1)</sup> R. יסאדו. <sup>2)</sup> P. פעלת לילדו. <sup>3)</sup> R. יחדב, P. יחוק, R. א. א. ייששתי על לבבך איש זר. <sup>4)</sup> P. הנד. <sup>5)</sup> P. יאמרי. <sup>6)</sup> P. באמרי. <sup>7)</sup> S. Sachs vermuthet קנה für das durch beiden Handschriften bezeugte קנח.

Wir besitzen in diesem kleinen philosophischen Sinn-  
gedichte mit seinem geschlossenen durchsichtigen Gefüge  
den Krystall gleichsam aus der Mutterlauge der Gedanken,  
die uns in der „Lebensquelle“ entgegentreten<sup>3)</sup>. In der  
Anschauungskraft Salomon Ibn Gabirols war Denken und  
Dichten, Wahrheit und Schönheit Eins geworden. Ein sei-

888 Guttmann a. a. O. 240 n. S. noch 1889: in einem uns nicht erhaltenen Gedichte Gabirols.

<sup>1)</sup> 1874 von Adolf Neubauer an Senior Sachs mitgetheilt, von dem die erste Veröffentlichung des Gedichtes in „המליץ“ 18, 122 t. u. 140 nach Cod. Angelica H. 1 herrührt.

<sup>2)</sup> Die Abschrift der im cod. de Rossi 772<sup>a</sup> enthaltenen Textes, der gleich dem im cod. Angelica H. 1 die Ueberschrift trägt: שְׁלֵמֶת דְּהַקָּטָן, verdanke ich der Freundschaft des Cav. Abb. Pietro Perreau in Parma, der sie am 19. Februar 1882 mir mitgetheilt hat.

<sup>3)</sup> Vgl. ganz besonders V. 46 ff. und F. V. 319<sup>ba</sup>: ad recipiendum perfectionem et ex-eundum de non-esse ad esse.

ner Seele besonders nahe verwandter Freund hatte, vom Grübelsinn angetrieben, den Dichter mit der Frage bestürmt, wie er das Wirken, die Thätigkeit seines Schöpfers sich vorzustellen habe. In kühnen Gedankenflügen von frühester Jugend an geübt, schrickt Ibn Gabirol selbst vor der Lösung eines Geheimnisses nicht zurück, in dessen Tiefe das Licht unseres Denkens zu erlöschen droht. Er hat die Antwort, die er geben will, nicht erfunden, er hütet sich, sie als sein Eigenthum hinzustellen, allein sie ist so sehr mit seiner Seele verwachsen, Quelle und Mündung seiner Gedanken geworden, dass er seine beste, seine theuerste Ueberzeugung darin dem Freunde ausspricht, in der die Stimmen der Philosophie und der Religion, Weise und Propheten, für ihn zusammenklingen.

Der Urgrund für das Sein des Alls stammt aus dem Allumfasser<sup>1)</sup> der das All in seiner Hand hält. Das ist ein anderer Ausdruck für das, was Ibn Gabirol in der „Lebensquelle“ sagt, dass das Urelement des Daseins, die Materie aus Gott selber hervorgegangen ist. Dieser Keim, diese Anlage alles Seins, die noch kein Sein, nur fast, nur nahezu nach dem Ausdrücke des Stagiriten<sup>2)</sup> für die Materie, ein

1) Vgl. zu **אשר הכל בידו** Zunz. Synagogale Poesie Beilage 26 p. 483 ff. **למען** erinnert vielleicht an Prov. 16. 4.

2) **ἡ πρώτη ἁπλοῦς ποῦς** nennt Aristoteles Physik I. 9, 192 die Materie. In dem von Abraham Ibn Daüd p. 913a angeführten Verse: **יבנה יאמר משוררו המתפלח מקין לאביו :**

— — — — —  
**בַּעַת בֵּא בַּמַּטְהֵר**  
**מִטַּעַף הַפֶּה**  
**וְלֶקַח הַצִּיּוֹר**  
**וְעֵינַי הַמִּשְׁתָּן**

Eintrat er mit Schnauben  
 Die Kron' zu entlauben  
 Die Form ihm zu rauben,  
 Belassend den Schein,

wird die Materie mit ihrem Scheinsein als „Gleichniss“. als Schein bezeichnet. David Kahan a **הַטַּעַף** I, 46 n. 7 schreibt diesen Vers unbedenklich Ibn Gabirol zu. **בַּמַּטְהֵר** bedeutet, auf Jes. 66, 4 anspielend, das Grausen und Entsetzen des Toles, nicht, wie Kahan a meint, das Haus.



Existenz. Sehnsucht ist es, was die Welten und Alles was sie füllt, durchfluthet, die Quelle aller Bewegung, der Ursprung des unaufhaltsamen Werdegangs, den die Schöpfung aufweist, die Unruhe in der Weltenuhr, der Athem des Alls, die Seele seines Gefüges. Dieses unablässige Hervorströmen des Seins aus seinem geheimen Urgrunde, dieses von unaufhaltsamer Sehnsucht getriebene Hindrängen der schattenhaften Materie zur belebenden Wirklichkeit und Dasein spendenden Form ist die eigentliche Schöpferthätigkeit Gottes, von der wir allein sprechen dürfen. So ist aber auch diese Unrast, diese stete Sehnsucht und Bewegung des Alls das Siegel und Zeichen ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer, die Spur seiner Herrschaft und Herrlichkeit die allem Seienden aufgeprägt ist. In diesem Sinne mag der Prophet (Jes. 43, 7) den Schöpfer haben sprechen lassen: <sup>1)</sup> „Alles, was sich nach meinem Namen nennt, zu meiner Verherrlichung habe ich es geschaffen, geformt und auch gebildet.“

Die Schwierigkeit der Vorstellung des Schöpfungswerkes, die den Schöpfer in das Geschöpfliche herabzuziehen droht, Unruhe und Bewegung in den Gottesbegriff hineinzutragen scheint, ist so mit schonender Hand hinweggeräumt. Verschleiern und enthüllend zugleich das Durchdenken und die Ausführung der Antwort dem Fragenden überlassend, antwortet Salomon Ibn Gabirol auf den Kern der Frage, wie wir Gottes Wirksamkeit uns vorstellen sollen, nur scheinbar gar nicht, da in der Lehre von dem wahren Werden der Welt, das wir ihn vortragen sehen, für die vergrößerte Vorstellung von einem Schaffen Gottes, einem in sich selbst bewegten Bewegten, kein Raum übrig ist. Abraham Ibn Daüd hat daher mit voller Erkenntniss für den wahren Sinn des Gedichtes gleichsam das Herzstück herausgehoben, um in der darin veranschaulichten Unbewegtheit der Quelle aller Bewegung ein Bild der Ruhe der Sphärenlenker innerhalb der in Sehnsucht nach dem

5.

<sup>1)</sup> Der Ausdruck *יָדָוּ* spielt auf Hos. 12, 11 an.



Ursprunge ihrer Bewegung kreisenden Sphären in anschaulicher Prägung seinen Lesern vorzuführen.

Abraham Ibn Da d war aber nicht der Einzige, der auf die Gedankentiefe dieses Verses aufmerksam geworden ist, wie wohl seine Anführung mit dazu beigetragen hat, diesem Satze Verbreitung und Anwendung zu verschaffen. Schon Serachja ha-Lewi in Lunel, bei aller tiefsinnigen Beherrschung seines eigentlichen Gebietes, des Talmuds, Schätzer und Pfleger der hebräischen Poesie, Kenner und Bewunderer der jüdischen Dichter seines Heimathlandes Spanien, hat im Eingang zu seiner „Leuchte“ diesem Verse, mehr freilich von seiner Form als von dem philosophischen Gehalte angezogen und erfüllt, eine Stelle eingeräumt <sup>1)</sup>

Auch an der synagogalen Poesie ist dieses Gedicht und sein denkwürdigster Vers nicht ohne Einwirkung vorübergegangen. <sup>2)</sup>

Isak Albalag am Ende des 13. Jahrhunderts glaubt diesem Verse, den er vielleicht durch Ibn Da d kennen gelernt hat, den Beweis entnehmen zu dürfen, <sup>3)</sup> dass Ibn

במקומות רבים כותבי נקראת הנפש החיה כבוד בדכתיב לבן שמח  
לבי ועל כבודו וכתוב עזרי כבודו וכתוב למען יומרך כבודו כי הבורא אצלה  
על האדם מעל כבודו וכו' (ה) נתן עליו מהודו והוא העצם הנכסף אל  
יפודו כמו חושק אשר נכסף לדוד או ילה (ט) לוי סודו בדדשו הצדק  
בעידו ובקשו הוכח ככל לבבו ומאדו

<sup>2)</sup> In dem Plut: הלבוני VI. (p. 63) ישני לב התעוררו enthalten die Verse:

תשובתה הרבה

הנפש החכמה

יאבוק אתה אסף

יאם היא לדורה תבסוף

einen deutlichen Anklang an unsern Vers: זה הכל תלוי כי ומטו ואלו  
הכל וכו' בעמו הכל, ואמתתם באמתת קיומא אלה ופיו מעיינת אורו לברואי  
שאין כלות תמיד, בלי ליאות, ונהגים מוזי וזה מקור רוחות נשמות ישכלים  
ישראל (I. וסמאל) והכליל הרב טרב תאותו יעוצם אהבתו לחשק בורא הכל  
יחפצי ללכת סבוב לעיבודת כבודו עמו ושאף הנללים וסבו בלפתם אהורית  
הברסל VI. 350. נחפזם ללכת בלי הפסק במתלהלה לא יוכלו להתחממה  
Vgl. meine Bemerkung Z. D. M. G.

<sup>3)</sup> יאם סבת יי סמא ומשבו ed. O. H. Schorr VII, 168: אחריו רבים מתפללים ישמעאלים גם סאומתני נמשך אחריו יי שלמה יי נבדול  
סאומתני יאם נכסף (ט) [ל] שימו יי [כמו יי] כמו חושק אשר נכסף לדודו, וזה  
דעת בטל.

Gabirol wie so viele Philosophen der Araber und der Juden dem Ibn Sina die Lehre vom Umschwung der Sphären als Folge ihrer Sehnsucht nach der Aehnlichkeit mit ihren Bewegern entlehnt habe. Ohne Kenntniss des Systems Ibn Gabirols, wie es uns in der „Lebensquelle“ vorliegt, würde aber Albalag, selbst wenn er das ganze Gedicht und nicht nur die Anführung bei Ibn Daūd vor Augen gehabt hätte, kaum den wahren Gedanken Ibn Gabirols von der Sehnsucht der Materie nach der Form als der eigentlichen Ewigkeit der Schöpfung der ihm so congenial berührt haben müsste, sondern nur die von Ibn Sina her ihm ge-läufige Anschauung von dem Ursprung der Sphärenbewegung darin erkannt haben.

Später erscheint dieser Vers Ibn Gabirols nur in und mit dem Citate bei Serachja ha-Lewi wie bei Simeon b. Zemach Duran in seinem grossen encyclopädischen Werke, dem „Schild der Väter“<sup>1)</sup> und bei Manasse b. Israel in seinem Buche über die Seele<sup>2)</sup>.

Zum Schlusse möge der Versuch einer Uebertragung davon Zeugniss geben, dass wir in diesem kleinen Gedicht nach Form und Inhalt ein gerundetes Ganzes vor uns haben, das nirgends über sich hinaus weist und das keineswegs wie man annehmen zu müssen<sup>3)</sup> gemeint hat, ein Buch

<sup>1)</sup> מן אבות 20 f. 84a.

<sup>2)</sup> נשמת חיים II. 4: ed. Amsterdam f. 55 b.

<sup>3)</sup> Vgl. Sen. Sachs: המניד 18, 123. Alles, was Ibn Daūd p. 61 Z. 1—6 vorausschiekt: יעל זה האופן חשבו שיהיה הנעת אלה העצמים הנכבדים לעצמי השמים רצוני על צד תשוקת המתנועע להדמות במנוע (G.<sup>2</sup> T. למנוע) לא על צד ההנעות אשר כאשר הנעוה המנוע היה הוא נ"ב (G.<sup>2</sup> T. נ"ב הוא) התפעל והתנועע (M. תתפעל והתנועע) ככל שיתנועע נ"ב, החשוק כלל ולאישתה, findet er in dem Verse Ibn Gabirols ausgebrochen darum sagt er: וזה הענין סדר: diesen Gedanken hat Ibn Gabirol in den Vers gebracht = סדר נשמה, woran Sachs ib. Anstoss nimmt heisst ebensowohl: in Verse bringen als verfassen schlechthin. Isak Israeli IV, 18 Ende (II<sub>2</sub>, 35 a) gebraucht diesen Ausdruck von Ibn Gabirol: כמו ר' שלמה בן גבירול המשורר ו"ל שיהיה בקי בכל החכמות וסדר: ספרים רבים Vgl. über סדר Zunz, Ges. Schriften III, 56.

voraussetzt, eine ausführlichere Behandlung des darin angedeuteten Problems, zu der es etwa nur wie ein Geleitgedicht sich verhielte :

Mein Einz'ger du, in Lieb verwandt,  
Nimm Herz und Seel' und Gut zum Pfand  
Des Gotteswirkens Räthsel sucht,  
Zu lösen wacker dein Verstand,  
Das ist so tief und reicht so weit,  
Dass darin Niemand kommt zu Rand.  
Du forsche weiter auf den Grund,  
Vernimm was ich bei And'ren fand :  
Der Weisen Spruch : Des Allseins Grund,  
Stammt sammt dem All aus Gottes Hand  
Dem Schein ins Sein sehnt er sich hin,  
Als wenn er Freundeslieb empfand.  
Vielleicht meint dies des Schers Wort,  
Dass Gott zur Ehr' die Welt erstand  
Dies meine Antwort, dein Beweis  
Giebt neuen Halt ihr und Bestand.

# Inhalt.

---

	Seite.
Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon Ibn Gabirols . . . . .	1
Salomon Ibn Gabirols philosophische Allegorese . . . . .	63
Abraham Ibn Daúd's Kritik der „Lebensquelle“ . . . . .	79
Die Kenntniss von Ibn Gabirols „Lebensquelle“ in der jüdischen Litteratur nach Ibn Daúd . . . . .	108
Ein philosophisches Gedicht Salomon Ibn Gabirols . . . . .	116

---







